

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE ET JURIDIQUE
DE LA CONCEPTION
DE “MING” ET DE “FEN”
DANS LE DROIT CHINOIS

THÈSE POUR LE DOCTORAT

présentée et soutenue le 30 mai 1932, à 14 h.

PAR

HU YAN MUNG

Président : M. ESCARRA, Professeur.

Suffragants } MM. RIPERT { *professeurs.*
 } MAUNIER {

PARIS

LES ÉDITIONS DOMAT-MONTCHRESTIEN

F. LOVITON et Cie

100, RUE SAINT-JACQUES

1932



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41551507_0018

THÈSE POUR LE DOCTORAT

***La Faculté n'entend ni approuver, ni désapprouver
les opinions émises dans les thèses, ces opinions
doivent être considérées comme propres à leurs
auteurs.***

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE ET JURIDIQUE
DE LA CONCEPTION
DE “MING” ET DE “FEN”
DANS LE DROIT CHINOIS

THÈSE POUR LE DOCTORAT

présentée et soutenue le 30 mai 1932, à 14 h.

PAR

HU YAN MUNG

Président : M. ESCARRA, Professeur.

Suffragants } MM. RIPERT { *professeurs.*
 } MAUNIER {

PARIS
LES ÉDITIONS DOMAT-MONTCHRESTIEN
F. LOVITON et Cie
160, RUE SAINT-JACQUES

1932



AVANT-PROPOS

Le « Ming-Fen » a été l'unique base de toutes les institutions juridiques et morales en Chine. C'était en vertu du « Ming-Fen » que, dans l'ancien droit chinois, les droits et les devoirs étaient attribués aux individus dans la société. L'habitude de se soumettre aux règles du « Ming-Fen », dans la vie sociale, était, pour les individus, naturelle, spontanée, aveugle même, et c'est sans doute pour cela que l'on a négligé d'en approfondir les principes théoriques.

Les codes actuellement en vigueur en Chine ne sont pas basés sur le « Ming-Fen », mais sur les droits individuels. Est-ce à dire que l'esprit du « Ming-Fen » a complètement disparu ou qu'il disparaîtra de notre société future ? On ne saurait l'admettre sans difficulté, car les traditions morales et juridiques n'entrent dans la législation que lorsqu'elles sont déjà ancrées dans la conscience du peuple. Quand le peuple les a observées pendant des milliers d'années, un changement radical dans la législation ne saurait les faire disparaître du jour au lendemain.

Or, pour connaître l'origine de la philosophie et du droit ainsi que les mœurs populaires, il est indispensable de savoir d'abord quelles sont les règles du « Ming-Fen ».

Le célèbre taoïste Tchoang Tseu a dit : « Le

Tch'ouen Ts'iou raisonne le « Ming-Fen ». » (Deuxième livre, chapitre T'ien Hia, p. 19, V.). En effet, c'est là le seul ouvrage classique qui soit uniquement consacré aux principes du « Ming-Fen » et aucune étude systématique et complète n'a, à ma connaissance, porté sur ce sujet. Une pareille lacune me semble regrettable, c'est pourquoi je me suis appliqué à rechercher les règles, les principes, les applications du « Ming-Fen », ainsi que quelques opinions philosophiques et juridiques sur ce sujet, heureux si cette étude sommaire pouvait inciter quelqu'un à reprendre et compléter ce travail.

C'est un réel plaisir pour moi de pouvoir marquer ici toute ma reconnaissance à l'inspirateur et président de cette modeste thèse, M. le professeur J. Escarra, dont le cours substantiel à l'Institut des Hautes Etudes chinoises ainsi que ses nombreux ouvrages ont été pour moi aussi précieux que les excellents conseils qu'il m'a prodigués.

A l'Institut des Hautes Etudes chinoises, au savant bibliothécaire de la Société asiatique, ainsi qu'aux bibliothécaires de l'Ecole nationale des langues orientales vivantes, je tiens à exprimer mes vifs remerciements pour l'aide et les facilités qu'ils m'ont aimablement accordées dans mes recherches.

CHAPITRE PREMIER

OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR LE DROIT CHINOIS

1. C'est seulement depuis une cinquantaine d'années que la Chine s'efforce d'emprunter les principes de droit ainsi que les méthodes de codification européens, et cela uniquement pour faire face aux exigences étrangères auxquelles elle est obligée de satisfaire en raison de sa situation internationale. Au point de vue juridique, la Chine s'est toujours gouvernée par ses propres principes et méthodes, dont l'influence n'a cessé de s'étendre, jusqu'au siècle dernier, à une grande partie de l'Asie civilisée.

C'est au contact des puissances occidentales que la Chine a été contrainte de se livrer à l'exploitation commerciale. Cependant, cette contrainte ne fut exercée que sous le couvert du principe de la liberté de commerce international, principe dont on fit une véritable obligation aux peuples militairement faibles et qu'on leur imposa par la force. Nos principes traditionnels de non-intervention dans la vie privée des peuples et de stabilisation des richesses sociales se trouvèrent alors incompatibles avec la nouvelle vie qui nous était faite. En effet, nous, Chinois, devons nous adapter aux principes de l'activité économique des peuples avec lesquels nous entrons en relations.

Il est naturel qu'un tel changement de vie sociale, qui fait table rase d'habitudes millénaires, ait une grande répercussion dans le droit.

Sauf à quelques savant impartiaux et sensés, la Chine apparaît aux étrangers, et même à certains Chinois de formation occidentale, comme un pays de civilisation tout à fait primitive parce qu'elle se trouve dépourvue de tout ce qui est nécessaire à tel Etat européen ou américain.

Mais si nous ne devons pas oublier notre propre grandeur scientifique dans le domaine du droit, nous ne devons pas non plus être hostiles à l'introduction des principes étrangers qui ont acquis, de nos jours, un caractère universel, sinon la Chine ne pourra pas entrer dans la communauté mondiale.

C'est dans cet esprit que je me propose de faire cette modeste étude. Je tâcherai de mettre en lumière non seulement le point de vue théorique de nos anciennes doctrines juridiques, mais surtout la manière dont elles ont été appliquées et les conséquences de ces applications. Quant à l'introduction des principes occidentaux de droit et à son état actuel de réalisation, je me bornerai à signaler à l'occasion les travaux qui attestent l'effort contemporain, et l'avenir nous dira si cet effort aura porté ses fruits.

2. C'est à l'aide de certains classiques qui exposent les règles fondamentales moro-juridiques, et des coutumes vivantes qui témoignent de la vie réelle de la société, que je veux entreprendre cette étude. Je tâcherai d'étudier l'origine, les principes et les applications des théories philosophiques et des institutions juridi-

ques qui forment le fond de cette étude. J'éliminerai autant que possible les discussions purement philosophiques qui n'ont qu'un intérêt secondaire dans l'étude du droit.

La codification des lois en vigueur n'est pas inconnue en Chine. Il existe depuis des temps reculés un code qui rassemble les dispositions prohibitives à appliquer dans toute la Chine et que chaque dynastie a promulgué et amplifié une ou plusieurs fois sous le nom de « code dynastique ». Si tous les codes dynastiques doivent être considérés comme des sources positives, leur valeur juridique n'est cependant pas absolue. Bien qu'ils représentent l'ensemble des dispositions en vigueur à l'époque des dynasties respectives, le pouvoir arbitraire du juge et la latitude qui lui est laissée quant à l'appréciation des circonstances font que la loi n'est pas respectée à la lettre. C'est pourquoi, devant une disposition légale, nous devons tenir compte à la fois et de la coutume et de la règle morale.

3. Codes dynastiques. — Si nous jetons les yeux sur les méthodes de codification et d'application des codes dynastiques, nous nous rendons plus facilement compte de la valeur de ces codes.

Le mouvement doctrinal pour la codification des lois a commencé pendant la période de Tch'ouen Ts'iou (722-481 avant J.-C.) par les devanciers des Légistes. C'est seulement pendant la période des Royaumes combattants, Tchou Koue (403-247 avant J.-C.), que la première codification a eu lieu, dans la principauté Wei¹, sous le nom de Fa King, classique de droit, par Li Kouei. D'après le témoignage historique, ce code était composé de six chapitres, à savoir :

- 1° Dispositions pour la répression du brigandage ;
- 2° Dispositions pour la répression du vol ;
- 3° Dispositions concernant l'emprisonnement ;
- 4° Dispositions concernant l'arrestation ;
- 5° Dispositions diverses ;
- 6° Classification des peines.

Mais ce document a été perdu et on n'en peut trouver le détail nulle part. Cependant, cette méthode de codification semble avoir été adoptée par les dynasties postérieures avec un certain nombre de modifications et d'amplifications.

Depuis la dynastie T'ang (618 à 904 après J.-C.), le texte même du code principal de chaque dynastie nous a été conservé et nous pouvons constater le travail de compilation fait par chaque nouvelle dynastie. (A ce sujet, je me permets de signaler l'ouvrage de M. Es-carra, *Sources du droit positif actuel de la Chine*, 1929.)

Bien que le titre des chapitres ou même du code lui-même diffère parfois, les matières traitées dans tous les codes dynastiques, ainsi que leurs dispositions, sont, en général, les mêmes. Dans ces codes dynastiques, on trouve un certain nombre de dispositions concernant le droit civil : les successions, le mariage, et quelques catégories de droit réel, ainsi que des cas fort restreints de responsabilité civile. Toutes les dispositions qui concernent le droit civil sont toujours accompagnées d'une sanction pénale ayant pour unique objet le maintien de l'ordre public ; par conséquent, elles diffèrent beaucoup des dispositions du droit civil en vigueur en Europe qui ont pour but essentiel la protection des droits individuels. La majo-

rité des matières traitées dans les codes dynastiques appartient au droit pénal, c'est pourquoi on appelle parfois ce genre de code : le code pénal de telle dynastie.

Dans ces documents dynastiques de droit, deux idées dominent : a) l'immutabilité du droit, et b) les transformations du droit.

a) Toutes les dispositions des codes qui ont une raison d'être historique doivent être reproduites par chaque dynastie, sinon mot à mot, du moins disposition par disposition, parce que ces dispositions ont leur fondement dans les principes classiques et qu'elles ont pour but de maintenir la société dans l'ordre établi sur ces mêmes principes.

Le mot chinois « king », qu'on traduit en français par « classique », veut dire « règles immuables ». Ces règles, que les saints civilisateurs ont établies d'après leurs observations de la nature humaine, sont traitées dans des livres qu'on appelle également « king », classiques. Les empereurs ont toujours été considérés comme des saints temporaires, tandis que les saints civilisateurs sont des saints éternels ; il est donc naturel que les premiers n'aient pas le pouvoir de changer les principes établis par ces derniers. C'est pour cette raison que l'immutabilité du droit fut respectée par tous les souverains, voire même par les souverains issus d'un peuple de mentalité différente, notamment les souverains de la dynastie mongole, Yuan (1277-1367), et de la dynastie mandchoue, Ts'in (1644-1911). La promulgation de ces dispositions immuables des codes dynastiques équivaut donc à un acte de reconnaissance ou plutôt de soumission de la part des sou-

verains. Si ces dispositions immuables, une fois promulguées, sont applicables, leur application ne se fait pas toujours à la lettre ; le juge apprécie si les circonstances sont telles qu'on peut appliquer ces dispositions, à moins que l'empereur lui-même n'ait déclaré que certaines dispositions, promulguées uniquement par respect de l'histoire, ne seraient pas applicables sous son règne. (Voir Ta Ts'in Houei T'ien Che Li, livre 735, Ming Li Lu, Ordonnance de l'empereur Young Tcheng.)

b) Les empereurs sont chefs suprêmes au point de vue législatif ; ils font insérer, entre les dispositions immuables, leurs ordonnances, et des commentaires officiels pour servir de dispositions applicables durant leurs règnes respectifs. Ces commentaires officiels sont, en effet, de véritables interprétations législatives des dispositions immuables ; ils en donnent des significations adaptées à l'époque afin qu'elles puissent être appliquées plus largement. Les ordonnances impériales et les commentaires officiels faits sous un règne n'impliquent, pour les futurs empereurs, aucune obligation de les respecter, bien qu'en fait des ordonnances et des commentaires aient été respectés durant toute une dynastie. Chaque empereur a la liberté de ses décisions et interprétations.

En outre, le juge est libre de dédaigner l'application des ordonnances et commentaires en vigueur, si les circonstances ne sont pas conformes à celles qui y sont prévues.

En résumé, ni les dispositions immuables, ni les ordonnances impériales et commentaires officiels des

divers souverains n'ont, dans l'ancien droit chinois, de caractère absolu.

Ces deux idées dominantes, en apparence contradictoires, s'accordent néanmoins, dans le droit chinois, et grâce à elles on a pu sauvegarder les traditions morales du peuple sans empêcher l'évolution normale du droit.

Il est intéressant de connaître la méthode suivie par la Chine dans l'introduction des principes de droit européens.

Prenons, par exemple, le projet de code civil chinois de 1911, c'est-à-dire, en majeure partie, la reproduction d'un code de droit civil européen. La Cour suprême de Pékin a déclaré que, jusqu'à promulgation du code, les articles du projet seraient assimilés aux principes généraux « tiao li' » de droit. Si la Cour n'impose pas l'application de ce projet, les articles du projet sont néanmoins devenus applicables dans les cas où la loi et la coutume sont muettes. D'un autre côté, la Cour, dont le pouvoir de créer des précédents, conformément à la situation actuelle de la Chine, est très large, introduit ou écarte, suivant le cas, des principes nouveaux dans ses jugements ainsi que dans ses décisions interprétatives. La méthode de la Cour, en ce qui concerne l'introduction des principes nouveaux tout en sauvegardant les convenances sociales, est tout à fait identique à celle des anciens souverains qui respectaient les règles immuables tout en les adaptant à leur époque.

L'association de ces deux idées a pour origine une conception philosophique très ancienne selon laquelle on admet comme réguliers tous les actes conformes

aux règles immuables, ainsi que tous les cas exceptionnels, « tch'ouan Pien », qui sont reconnus justifiés par les circonstances, « Cheu Ngi ». C'est pourquoi les jugements qui se sont écartés des dispositions légales ne perdent pas pour cela leur valeur juridique. D'autre part, c'est une opinion reçue que le gouvernement par l'homme, « jen tche », est préférable au gouvernement par la loi, « fa tche ».

Il est important de remarquer que, sous l'empire de son ancien droit, la Chine n'a pas connu de théorie générale de l'obligation. Sauf un certain nombre de dispositions sur la responsabilité civile qui figurent, comme dit plus haut, dans les codes dynastiques, la coutume et les bonnes mœurs sont les seules références en matière d'obligation. En d'autres termes, les jugements de cette nature, d'ailleurs fort rares, sont rendus suivant les convenances sociales, les coutumes locales et les principes moro-juridiques.

C'est surtout en matière d'obligation que, depuis la République, on a introduit des principes européens, créant ainsi des précédents dans les affaires civiles et commerciales. Mais, dans cette tâche, la Cour suprême de Pékin a rencontré des difficultés parfois insurmontables en raison de l'existence de règles parfaitement idoines et a dû s'incliner devant l'autorité de la coutume.

Par ailleurs, si nous sommes heureux d'apprendre la promulgation du code civil chinois, elle est trop récente pour que nous puissions nous faire une opinion sur la valeur de ce code.

4. *La coutume.* — Dans la vie sociale chinoise, la

coutume est beaucoup plus importante que la loi, et cela non seulement parce que la première s'adapte mieux à la vie populaire, mais surtout en raison du libéralisme gouvernemental qui préfère la soumission du peuple aux règles spontanées plutôt qu'aux lois. L'interprétation chinoise traditionnelle de l'ordre social est : inexistence de dispute, c'est-à-dire inexistence de procès, « Souen yu pou chin ». Si tout le monde se soumet aux règles spontanées, c'est-à-dire aux coutumes du pays, et n'intente pas de procès, l'ordre social est évidemment bien établi. Voilà pourquoi nous considérons le fait de porter un procès devant le pouvoir judiciaire comme peu honorable pour les deux parties. Les affaires nées dans une localité doivent être réglées d'après les coutumes et par les autorités locales, autrement dit par les notables ; l'expression de Voltaire : « Il faut laver son linge sale en famille », pourrait faire un proverbe chinois. En effet, le règlement à l'amiable et le compromis sont courants, tandis que le règlement judiciaire est en quelque sorte exceptionnel, surtout en matière d'obligation.

Au point de vue du respect de la coutume, le conseil des notables admet beaucoup plus facilement des dérogations aux dispositions légales qu'aux règles coutumières du pays, bien que son rôle consiste surtout à réconcilier. Le juge en affaires civiles, pour rendre un jugement conforme aux convenances sociales, doit, lui aussi, respecter la coutume locale avant tout. Quant à la philosophie, jusqu'à l'époque du contact avec la civilisation occidentale, elle avait toujours considéré que la coutume est seule interprète des convenances sociales, et que le « li » et la loi n'ont d'autre objet

que de la reconnaître et de l'améliorer. Le fait d'imposer au peuple des règles de conduite en désaccord avec les convenances sociales est une source de trouble, c'est pourquoi les coutumes ont pris tant d'importance dans le droit chinois.

Les documents sur les coutumes sont fort rares. Bien que nous ayons actuellement un recueil de coutumes relatives aux affaires civiles et commerciales, « Ming Chang Che si kouan tiao tch'a pao kao lou », sur quatre volumes, deux seulement sont parus, ceux qui concernent les affaires civiles. Cet ouvrage ne représente qu'une faible partie des coutumes qui existent en Chine, et il est rédigé d'après des rapports et des questionnaires remplis par des fonctionnaires souvent incompétents. Ces fonctionnaires incompétents, d'une part ont mal compris les questions posées, d'autre part ont souvent ajouté à leurs réponses une appréciation personnelle sans aucun caractère juridique. De plus, il est facile de constater que les usages populaires n'ont pas été distingués des coutumes juridiques. Conséquemment, ce document n'a, à son tour, qu'une valeur relative dans l'étude du droit.

5. *Le « li »*. — Le terme « li » comprend toutes les règles fondamentales de la vie du peuple chinois appartenant à la morale, à la logique, au droit, etc. Ces règles n'ont pas été dictées par l'homme, mais ont été mises en lumière par la philosophie, puis respectées par les autorités politiques. Ce sont ces règles spontanées qui, en fait, ont toujours gouverné la vie populaire. Les philosophes ont donc été amenés à étudier ces règles au point de vue moral et juridique

pour en donner une origine savante. Le but des études supérieures d'après l'Ecole confucéenne, premier paragraphe de Ta Hio (Li Ki), est : 1° De faire resplendir toutes les vertus évidentes par elles-mêmes ; 2° de renouveler la vie morale du peuple ; 3° de poursuivre le perfectionnement personnel jusqu'à complet achèvement. Au cours de la civilisation chinoise, les deux premiers points ont eu pour effets constants l'enrichissement du « li ».

Je me permets de signaler ici que les traductions conventionnelles du mot « li » dans les diverses langues européennes par « rite » ne donnent qu'un sens du mot. A vrai dire, dans certains cas, on devrait traduire le mot « li » (voir Couvreur, *Introduction à sa traduction du Li Ki*) par civilité, règles, étique, usages, coutumes, droit, etc., plutôt que par « rite ». Cette manière adoptée par Couvreur dans sa traduction des classiques a l'inconvénient de ne pas faire ressortir toute l'originalité et la force du texte. Par ailleurs, si on emploie le mot « rite » dans tous les cas, comme il est d'usage, non seulement toutes les acceptions du mot chinois ne sont pas rendues, mais il arrive que le mot « rite » passe complètement à côté du sens donné au mot « li » dans le texte. C'est là l'unique raison pour laquelle je préfère conserver le terme chinois « li » afin qu'on puisse se rendre compte des différentes significations que nous, Chinois, lui donnons. D'ailleurs, si on traduit le mot « li » par le mot français « rite », cela ne rend pas le texte plus compréhensible.

Quelle est donc la définition du mot « li » ? Ni dans les classiques, ni dans les études modernes, on n'en

trouve une définition satisfaisante, ainsi que le remarque M. Hou Che dans son *Précis d'Histoire de la philosophie chinoise* (pages 134 et suivantes). M. Leang K'i Tch'ao dit, dans son *Histoire des doctrines politiques à la veille des Tsin* : « Ce sont les coutumes conformes à la raison que les Confucéens appellent « li » » (page 135). Ce sont là les opinions les plus modernes, mais, dans les classiques, on trouve de nombreuses définitions appliquées à des cas spéciaux. Je ne citerai que deux de ces définitions classiques : 1° Le « li » est ce qu'on suit, définition adoptée par le Chouo Wen ; 2° le « li » est la raison ou la raison immuable. Si nous ne les considérons pas comme satisfaisantes, elles ont toutes les deux leur valeur intrinsèque.

Étymologiquement, le mot « li », d'après le Chouo Wen, est ce qu'on fait pour honorer les dieux et pour obtenir le bonheur (Touan Cheu Chouo Wen, livre I^{er}, 1^{re} partie, page 2). Cette définition, la seule qui soit donnée par le Chouo Wen, est conforme au sens donné au mot « li » dans les classiques. Lorsqu'un mot a plusieurs sens, le Chouo Wen, qui est le livre d'étymologie qui fait autorité, donne toujours le plus primitif et le plus concret. Or, le mot « li », d'après la définition du Chouo Wen, devait désigner à l'origine un ensemble d'usages cultuels qu'on copie de génération en génération. Mais, plus tard, le mot est employé pour désigner toutes les règles de la vie sociale qui sont conformes au principe du respect, « king », et qui ont pour but le maintien de l'harmonie sociale, « ho ». C'est ce que le Tchong Young (Li Ki) dit : « Le « li » a pour fondement le respect et pour but l'établis-

ment de l'harmonie sociale. » Ici le mot « li » correspond plus exactement au mot « éthique ».

Enfin, d'après la philosophie, le mot « li » désigne, non seulement toutes les règles positives de la vie sociale, mais toutes les règles qui ont une base rationnelle. C'est cette dernière interprétation qui est importante, car elle laisse toute latitude à la future évolution du mot « li » et elle est plus conforme à l'acception actuelle du terme. Dans le Li Ki, nous lisons : « Etant donné que le « li » est l'essence même de la justice, tout ce qui est conforme à la justice est conforme au « li ». Donc, les règles du « li », quoiqu'elles n'aient pas été énoncées par les anciens souverains, peuvent être formulées selon la justice même » (Li Yuin). Dans certains cas, on emploie indifféremment les termes : « li » et « li¹ », raison, de sorte que certaines locutions synonymes courantes ont prêté à confusion, ainsi :

« Ho li¹ », conforme à la raison, et « ho li », conforme au « li ».

« Tchao li¹ », selon la raison, et « tchao li », selon le « li » (le mot raison, ici, signifie : règles naturelles, « tséu jan tcheu li¹ », raisonnement, « tao li¹ » et principes généraux, « Yuan li¹ » ou « tiao li¹ »).

Cependant, le terme « li » désigne également, de nos jours comme autrefois, les règles de politesse, le cérémonial, acceptions qui n'ont pas d'intérêt ici ; mais le « li », ensemble des règles fondamentales, et le « li » cérémonial ont, depuis la période de Tch'ouen Ts'iou, toujours fait l'objet d'une distinction. C'est ce que l'on constate d'après les deux passages suivants pris dans le Tso Tchouan.

1° « Lorsque le prince de Lou (Tchao Kong) alla à Tsin¹, il ne manqua pas au « li » (règles du cérémonial) : depuis le repas qui lui fut offert à son arrivée dans la campagne près de la capitale de Tsin' jusqu'à l'offrande des présents qui lui furent donnés à son départ, il ne viola aucune règle du cérémonial. Le prince de Tsin¹ dit à Jou Chou Tsi : « Comme le prince de Lou observe bien le « li » ! » Chou Tsi dit : « Comment le prince de Lou connaîtrait-il le « li » ? » Le prince de Tsin¹ reprit : « Quoi ! Un prince qui, » depuis le repas offert dans la campagne jusqu'à » l'offrande des présents, n'a pas manqué au « li », » comment ne connaîtrait-il pas le « li » ? » Chou Tsi répondit : « C'est le protocole qu'il a observé et non » le « li ». Le « li » est l'ensemble des règles qui ser- » vent à gouverner un Etat, à appliquer les règle- » ments administratifs et à conserver la direction » du peuple. » (Voir Couvreur, *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouen*, t. III, page 103.)

2° « Tseu T'ai Chou eut une entrevue avec Tchao Kien Tseu. Kien Tseu lui demande le « li » à suivre pour saluer, témoigner de la déférence, traiter avec les étrangers. Tseu T'ai Chou répondit : « Ce sont là » des règles de politesse, du cérémonial « Yi », ce » n'est pas le « li ». » Kien Tseu dit : « Je me permet- » traî donc de vous demander ce qu'est le « li ». » Tseu T'ai Chou répondit : « Voici ce que moi, Ki, j'ai » entendu dire à feu notre grand préfet Tseu Tch'an : » « Le « li » est l'ensemble des règles qui régissent » aussi bien le mouvement des planètes que les actions » de l'homme. L'homme prend pour modèle les règles » éternelles du ciel et de la terre ; » Kien Tseu

dit : « Oh ! que le « li » est grand ! » Tseu T'ai Chou ajouta : « Le « li » est aussi bien l'ensemble des » règles applicables aux supérieurs et aux inférieurs » que la chaîne et la trame du ciel et de la terre. C'est » par le « li » que les hommes peuvent vivre. Aussi » les anciens souverains l'ont tenu en grande estime. » (Voir Couvreur, *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan*, t. III, page 379.)

Ces deux conversations marquent très bien la différence qu'il y a entre le « li », règles du cérémonial, et le « li », règles fondamentales de la vie sociale.

Trois classiques ont pour objet le « li » :

Tchéou Li, qui traite des institutions politiques et administratives ;

Yi Li, qui traite du cérémonial ;

Li Ki, qui traite des principes du « li » et de ses interprétations philosophiques.

Il paraît que ces trois ouvrages ne sont que des travaux d'érudition et non pas des recueils de législation ancienne, comme ils en ont la prétention. Bien que figurant au programme officiel d'enseignement avant la réforme scolaire, vers la fin des Ts'in, ces trois classiques n'ont jamais été appliqués à titre de loi ; seules furent appliquées les dispositions qui figuraient aux codes dynastiques. L'étude de ces trois classiques a pour but la connaissance des origines savantes des institutions politiques, sociales et juridiques, mais elle est aussi une discipline intellectuelle. Par conséquent, ces trois classiques, qui forment une sorte de credo de la classe intellectuelle, n'ont qu'une autorité morale. Les sentences des juges sont quelquefois émaillées de

citations qui leur ont été empruntées, mais ce ne sont là que figures de rhétorique.

A titre de témoignage, je signale trois opinions sur ces classiques :

a) Dans sa *Lecture du Yi Li*, Han Yu (dynastie des T'ang) dit : « Je me souviens de la difficulté de lecture du Yi Li. On y trouve peu de règles qui soient applicables de nos jours. Ces règles ayant évolué au cours des âges, nous n'avons plus aujourd'hui la possibilité de les rétablir dans leur état primitif, et, d'ailleurs, étant donné qu'elles ne répondent pas à l'actualité, il est certain qu'elles nous seraient inutiles. Cependant, ce genre d'ouvrage est le seul où nous puissions trouver des indications sur la législation du Wen Wang et du Tchéou Kong. »

b) On trouve dans le *Recueil des Causeries de Chou Tseu* (dynastie des Song), livre 86, le passage suivant : « D'une manière générale, parmi les livres qui parlent de législation ancienne, le Tchéou Li et le Yi Li sont les seuls qui fassent foi. Quant au Li Ki, il convient de faire quelques réserves. Bien qu'il soit maintenant certain que le Tchéou Li a été rédigé par une seule personne, il semble impossible d'admettre qu'il soit de la plume de Tchéou Kong. Ce qu'on peut assurer, c'est que les grandes lignes en sont bien de Tchéou Kong, mais je doute que Tchéou Kong, qui a établi ce régime, ait pu l'appliquer complètement. »

c) A propos du Tchéou Li, Mao K'i Ling (fin des Ming¹) dit : « Je suis convaincu que le Tchéou Li n'est pas l'œuvre de Tchéou Kong, mais qu'il a été écrit pendant la période des Royaumes combattants, « Tchan Kouo ». Les documents de législation de la

dynastie Tchéou ont tous été perdus ; seuls les trois classiques Tchéou Li, Yi Li et Li Ki peuvent nous en donner un aperçu général. Malheureusement, ces trois classiques ont été interpolés ; nous pouvons cependant affirmer que les sept dixièmes au moins de leur texte représentent la véritable législation de la dynastie des Tchéou. »

On peut conclure de ce qui précède que, depuis la dynastie T'ang (618-904), les règles traitées dans ces classiques sont inutiles à la vie contemporaine, mais qu'au point de vue juridique, le « li » reste un élément fondamental et vivant. Il est par ailleurs évident que le « li » a eu de tout temps sa vie propre, en dehors des trois classiques.

6. *Le principe de la différenciation.* — Ajoutons quelques mots pour signaler un principe directeur dans la morale chinoise : la différenciation « pie » des rapports sociaux et des choses. Etant donné que la différenciation entre les hommes et entre les choses est naturelle, l'ordre social ne sera établi que si l'on suit cette différenciation. S'il n'y avait pas de différenciation entre les hommes, ceux-ci vivraient en groupes, tels des animaux qui, selon Siun Tseu, « ont, en fait, des pères et des fils, mais non le lien ou le rang paternel ou filial, qui ont des mâles et des femelles, mais non la différenciation entre les hommes et les femmes. C'est pourquoi l'établissement de la différenciation est important pour l'humanité ; la différenciation résulte principalement du « Fen », et le « Fen » résulte du « li ». » (Siun Tseu, livre I^{er}, chap. Fei Siang, page 8) (1). La différenciation entre les hommes

1. Les pages et chapitres de tous les renvois sont ceux de l'édition indiquée à la Bibliographie, page 131.

suivant leurs différentes natures est donc, aux yeux des Confucéens, œuvre de première importance dans l'organisation sociale, et nous verrons comment la société chinoise s'est organisée d'après ce principe lorsque nous étudierons le « Ming-Fen ». Ce principe ne doit pas être d'origine purement confucéenne, mais c'est l'Ecole confucéenne qui en a fait l'application dans toutes les règles morales et juridiques.

Mé Tseu, qui s'est élevé énergiquement contre ce principe égoïste, la différenciation, source de désordre social, n'a pas réussi à faire prévaloir sa doctrine de l'amour universel sur le principe de différenciation.

Suivant ce principe de différenciation, la société était organisée en classes ou catégories de personnes. Les devoirs et les droits de l'individu vis-à-vis de ses semblables étaient donc déterminés suivant le lien naturel ou social qui existait entre eux. Le fait de ne marquer aucune différence entre des personnes appartenant à des conditions sociales différentes, ainsi que le fait de traiter également les intimes, les proches et les étrangers étaient contraires à l'ordre social. En résumé, tout ce qui est contraire à ce principe est contraire à l'ordre social.

En effet, dans la société chinoise, il existe des différenciations entre les supérieurs et les inférieurs, les nobles et les roturiers, les vieux et les jeunes, les proches et les étrangers, etc., tant au point de vue juridique qu'au point de vue moral. L'ordre public implique la soumission absolue des individus aux règles qui découlent de ce principe ; on en a d'innombrables exemples dans le droit chinois. C'est en vertu de ce

principe que les théories de « Tcheng Ming » et de « Fen » sont devenues de première importance dans la civilisation chinoise.

CHAPITRE II

THÉORIE CLASSIQUE DE TCHENG MING (Mise au point de la propriété des termes)

7. Que signifient les deux caractères « Tcheng Ming » ? Le mot chinois « Tcheng » signifie « mise au point ». On peut réaliser cette mise au point par deux moyens : 1° En formant des mots nouveaux pour désigner adéquatement des faits et des choses nouvellement connus ; 2° en rectifiant les déformations de sens des mots anciens pour que chaque mot ait exclusivement sa signification originelle. « Si nous avons un digne souverain, il ordonnerait certainement la restauration des termes dans leur sens primitif et la formation de mots nouveaux. » (Voir Siun Tseu, dernier livre, chapitre Tcheng Ming, page 9.)

S'il est d'usage de traduire en français le mot « Ming » par « nom », il importe néanmoins de savoir que le mot « Ming » était employé autrefois pour le mot « Tséu » qui correspond exactement au « mot » français. (Voir la postface de Touan Cheu Chouo Wen, page 1.) C'est pourquoi la théorie de Tcheng Ming est plus exactement la théorie de Tcheng Tséu. Je me réserve de revenir sur ce point.

Aucune théorie, dans la philosophie chinoise, n'a acquis une aussi grande importance que la théorie de Tcheng Ming. Si nous jetions les yeux sur des ouvra-

ges philosophiques, nous serions surpris de le constater chez nombre de philosophes ; il est hors de doute qu'il y ait des divergences de vues entre eux, mais tout le monde admet que la théorie a un rôle prépondérant en ce qui concerne l'uniformité des concepts. On voit toute la portée de cette théorie. C'est, en effet, au point de vue de l'uniformité des concepts que les philosophes s'y sont intéressés. Pour eux, si la théorie de Tcheng Ming est appliquée, la signification des mots devient alors exacte et uniforme dans toutes les contrées. Cette exactitude et cette uniformité de signification constituent le plus sûr moyen pour les hommes de communiquer avec leurs semblables et conduit nécessairement à l'unification des concepts et à l'unité de critère du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. C'est ainsi que Ton Chung Chou (dynastie des Han) dit : « Si vous voulez vous rendre compte de la rectitude d'une chose, vous n'avez qu'un moyen : tirer le cordeau du charpentier ; si vous voulez distinguer le vrai du faux, vous n'avez qu'un moyen : consulter le « nom ». Le « nom » est aussi propre à distinguer le vrai du faux que le cordeau à vérifier la rectitude » (Tch'ouen Ts'iou Fan Lou, livre 10, chap. Cheng tch'a Ming Hao, page 3).

8. *Origine.* — C'est un entretien de Confucius avec son disciple Tseu Lou qui nous fait connaître la théorie de Tcheng Ming, entretien sur lequel je reviendrai plus loin. Cependant, l'observance de la propriété des termes était traditionnellement en honneur bien avant qu'on en ait formulé la théorie. En voici notamment un témoignage donné à l'époque de Tch'ouen Ts'iou et qui nous est parvenu par Tso

Tchouan. C'était après l'assassinat de Tchoang Kong, de la principauté de Tsi. Le grand historiographe, fonctionnaire qui enregistre les événements dans les annales de la principauté, inscrivit : « Ts'ouei Chou a commis un régicide, « cheu », en tuant son prince. » L'historiographe fut mis à mort par Ts'ouei Chou, l'assassin. Les frères puînés de l'historiographe lui succédèrent dans ses fonctions et inscrivirent la même chose. Deux d'entre eux furent successivement mis à mort. Le troisième inscrivit encore le même texte, mais fut grâcié. Entre temps, l'historiographe du Midi, apprenant que le grand historiographe, ainsi que ses successeurs avaient tous été mis à mort, prit ses tablettes et alla à la Cour pour enregistrer l'assassinat du prince. Quand il sut que l'événement avait déjà été correctement enregistré, il s'en retourna chez lui.

Ceci nous montre en quel honneur on tenait la propriété des termes, puisque les hommes lui sacrifiaient leur vie. Pourtant, ni la loi, ni la coutume ne prescrivait le terme à employer dans un pareil cas ; seul le respect de la justice et de la vérité dicta l'emploi du mot « cheu », « régicide ». Or, Ts'ouei Chou était le plus puissant vassal de Tchoang Kong ; après avoir soumis le peuple, il chercha à rejeter la responsabilité de son crime. Il dut vouloir contraindre le grand historiographe, soit à changer le mot « régicide » contre le mot « Ch'a », « meurtre », afin qu'on pût, selon l'usage, en conclure que le crime avait été provoqué par le prince (conséquemment l'assassin pouvait échapper au châtiment réservé aux régicides), soit changer son nom contre celui du pays, ou contre le

mot « sujet », afin qu'on pût admettre que le prince Le grand historiographe, fonctionnaire qui enregistre était déjà déchu aux yeux de ses sujets (conséquemment l'assassin n'encourait aucune responsabilité pénale). Quoi qu'il en soit, ce cas témoigne de la stricte observance de la propriété des termes à cette époque (Voir M. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, page 64, et Couvreur, *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan*, 25^e année de Sian Kong, t. II, pages 426 et suivantes).

Etant donné que ce fait historique eut lieu en l'année 548 avant J.-C. et que l'auteur de la théorie de Tcheng Ming est né en 551 avant J.-C., on voit que l'honneur professionnel de l'historiographe, qui consiste à rédiger en termes exacts les annales, n'a pas l'influence de la théorie de Tcheng Ming pour origine. Néanmoins, nous pouvons nous demander comment on est venu à formuler cette théorie. Tout en se basant sur la tradition, il est probable que la théorie de Tcheng Ming visait deux fins : d'une part, généraliser, chez tous ceux qui ont quelque culture, la stricte observance de la propriété des termes ; c'est ainsi que Confucius dit : « L'homme supérieur, quand il parle, s'applique à ne rien dire d'inconsidéré. » D'autre part, ranimer les traditions morales pendant les périodes de décadence, quand les termes sont déformés ou affaiblis. « Quand on dit : « li », le mot « li » signifie-t-il uniquement les jades et les soies ? (c'est-à-dire les cadeaux, qui s'appellent également « li »). Quand on dit « la musique », le mot « musique » signifie-t-il les clochettes et les tambours ? » (Confucius, Louen Yu, chap. Yang-Ho). Con-

fucius entend dire par là que le « li », qui est l'ensemble des règles devant assurer le respect mutuel entre les hommes, ne doit pas être pris simplement pour le code de l'échange des cadeaux. La musique vise à établir l'harmonie entre les hommes et n'a pas pour but la jouissance du son des clochettes et des tambours. Or, à l'époque de Confucius, les princes féodaux s'occupaient uniquement d'échanger des visites et des présents. C'est ainsi que le « li » et la musique dégénèrent en formalités et en jouissances sensuelles.

Comme la fonction d'historiographe était une charge de première importance dans l'organisation politique de la dynastie des Tchéou, il est probable que c'est grâce à ces fonctions que la morale du pays fut sauvagée sous leur domination. La majorité des titulaires de ces hautes fonctions devaient les mal remplir lorsque le pouvoir impérial des Tchéou était défaillant et que les princes vassaux d'abord, puis les vassaux ensuite, violaient ouvertement les règles fondamentales de la dynastie. Etant convaincu que la tradition de stricte observance de la propriété des termes dans les fonctions d'historiographe avait eu pour effet de sauvegarder les règles fondamentales des Tchéou et la morale du pays, Confucius dut vouloir restaurer cette ancienne tradition, alors déchue, en formulant la théorie de Tcheng Ming (1). C'est ce que le passage suivant explique :

« Lorsque les principes d'humanité et de justice furent tombés dans l'oubli, les doctrines les plus perverses et les actions les plus cruelles vinrent troubler l'Empire. Il se trouva alors des sujets qui commirent

1. Consulter les *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, traduits et annotés par Edouard Chavannes, t. V, pages 305, 368 et 440.

des régicides et des parricides ; Confucius, effrayé, écrivit le Tch'ouen Ts'iou. Or, la rédaction du Tch'ouen Ts'iou était une des attributions de l'empereur, c'est pourquoi Confucius disait : « Celui qui me connaîtra » ne le fera que par le Tch'ouen Ts'iou ; celui qui » m'accusera (pour immixtion dans les fonctions » impériales) ne le fera que par le Tch'ouen » Ts'iou. » » (Meng Tseu, chap. Teng Wen Kong Hia).

Quoi qu'il en soit, un point me paraît acquis, c'est que la source de la théorie de Tch'eng Ming se trouve dans les traditions professionnelles des historiographes. Si on étudie de près leurs attributions et le rôle qu'ils jouèrent, il est facile d'admettre mon hypothèse. Non seulement l'historiographe a le pouvoir d'enregistrer les faits suivant la vérité, mais encore et surtout le droit et le devoir de juger avec impartialité et sévérité afin de sauvegarder les principes fondamentaux et la morale du peuple. C'est pour cette raison que les historiographes jugèrent parfois les hauts dignitaires des cours princières et les princes eux-mêmes. Voici un exemple pris dans le Tch'ouen Ts'iou, commenté dans le Tso Tchouan, où un grand historiographe juge sévèrement un premier ministre. C'était après l'assassinat de Ling Kong de Tsin', le grand historiographe Ton Hou inscrivit : :« Tchao Touen a commis un régicide en tuant son prince. » Mais en réalité, c'était Tchao Tch'ouen, proche parent de Tchao Touen, le véritable assassin. Tchao Touen qui était le premier ministre, venait d'entrer en disgrâce et avait pris la fuite. Quand le grand historiographe montra le texte aux officiers de la Cour, Tchao Touen, de retour, dit : « Ce n'est pas

vrai. » L'historiographe répondit : « Seigneur, vous êtes le premier ministre, vous avez fui, mais pas au delà de la frontière, A votre retour, vous n'avez pas puni l'assassin. Si ce n'est pas vous qui avez commis ce régicide, qui est-ce ? » Et le texte fut inséré dans les annales sans aucun incident (Voir Couvreur, *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouen*, 2^e année de Hsoun Kong, t. I, pages 568 et suivantes).

Il importe de remarquer que ce texte, contraire à la vérité, n'est pas acceptable comme document historique, mais sa valeur réelle réside dans le fait qu'il témoigne d'un jugement. Il prouve par ailleurs que pour conserver son autorité juridique, ce grand historiographe a délibérément sacrifié la vérité historique. Entre parenthèses, faisons ici un rapprochement entre ce texte et cet exemple pris dans le droit romain, où un demandeur perd sa cause parce qu'il avait appelé par leur nom ses vignes qu'il aurait dû nommer « arbres », terme employé dans la loi des XII tables. Pour respecter la loi à la lettre, les Romains sacrifiaient donc la vérité aux formules, tandis que notre grand historiographe, pour sauvegarder son pouvoir juridique, sacrifiait la vérité historique. Bien que ces deux exemples ne soient pas des actes courants chez ces deux peuples, ils mettent en lumière la différence de civilisation. L'une respecte la loi à la lettre d'une manière absolue, l'autre admet le pouvoir arbitraire illimité du juge.

Le rôle de l'historiographe sous les Tchéou est le même que celui des académies actuelles, comme le prouvent ces quelques lignes traduites d'une étude intitulée, *Recherches sur l'histoire ancienne*, par Kon

Tséu Tchen (fin des Ts'in) : « Parmi les institutions politiques de la dynastie Tchéou, les fonctions d'historiographe étaient les plus importantes. En dehors d'elles, il n'y avait pas de langue; en dehors d'elles, il n'y avait pas de lettres; en dehors d'elles, il n'y avait pas de règles positives de vie sociale. Donc, l'existence de ces fonctions était l'existence même de la dynastie Tchéou, et leur disparition aurait été la disparition même de la dynastie des Tchéou » (voir Tchéou li, chapitre Tch'ouan Kuan Tchong Pe, le grand historiographe).

Remarquons d'ailleurs que l'inventeur des caractères chinois, Tchang Ts'i, est un historiographe, qui vivait sous le règne de l'empereur Houang Ti (2697-2596 ? av. J.-C.), et le grand réformateur des caractères classiques en caractères qui portent son nom, Tcheou était grand historriographe de l'empereur Siuen Wang des Tchéou, qui régna de 827 à 782 avant J.-C.

Les fonctions traditionnelles des historiographes furent donc l'origine de la théorie de Tcheng Ming. C'est d'ailleurs pour mettre la théorie en pratique que Confucius écrivit lui-même le Tch'ouen Ts'iou, œuvre dont la rédaction aurait dû être exclusivement réservée au grand historiographe comme étant partie intégrante de ses hautes fonctions. Cette œuvre fut rédigée d'après les archives de la principauté de Lou, qui comprenaient évidemment les documents rédigés par les grands historiographes de cette principauté, dont Confucius se servit soit comme documents pour sa rédaction, soit comme textes pour ses révisions. A ce propos, Mencius dit : « Les vestiges des souverains

dignes ayant disparu, les odes ont conséquemment péri (au point de vue moral). Les odes ayant péri, le Tch'ouen Ts'iou fut alors composé (car celui-ci remplace les principes de critique morale de l'ode par des jugements sévères). Les annales de Tsin¹ appelées Tcheng³ (véhicule), les annales de Tch'ou intitulées Taou-Wo (bêtes féroces), et les annales de Lou intitulées Tch'ouan Ts'iou (printemps et automne), n'ont en effet qu'un même but. Les faits qu'elles rapportent sont ceux de princes comme Houen Kong de Tsi, Wen Kong de Tsin¹. Leurs textes sont historiques. Confucius disait : « Quant aux principes, je me suis permis de les adopter » » (Meng Tseu, chap. Li Lan Hia, voir Couvreur, les quatre livres, p. 495).

Ce texte prouve encore que le principe de Tcheng Ming dans le Tch'ouen Ts'iou n'a pas été inventé par Confucius. Seulement, comme je l'ai signalé plus haut, pendant la décadence morale, les fonctions d'historiographe furent souvent mal remplies : les annales ne durent pas être toujours rédigées en conformité avec les principes traditionnels et Confucius dut les réviser à ce point de vue.

Cependant, on relève dans le Tch'ouen Ts'iou un certain nombre d'exceptions faites au profit des princes de Lou, lesquelles au cours des siècles ont fait couler beaucoup d'encre. Je crois que ces exceptions figuraient déjà au texte original des annales et que Confucius, pour une raison ou pour une autre, n'a pas pu, ou plutôt n'a pas osé corriger les textes.

En résumé, Confucius est bien l'auteur de la théorie de Tcheng Ming, mais la tradition doit en remonter aux origines de la fonction d'historiographe, fonc-

tion qui a donné à la théorie de Tcheng Ming toute sa portée morale.

9. Au point de vue linguistique, je dois également dire quelques mots de l'étude de la théorie de Tcheng Ming. Non seulement Confucius a dit : « Si les termes ne sont pas mis au point, les propos ne seront pas idoines », mais, d'après certains étymologistes, le sens originel des mots « Pen Yi » doit toujours être mis en lumière, car il fournit des indications sur leur origine graphique et phonétique ainsi que sur leur signification même. Analysons un mot à titre d'exemple : « Sing », nom de famille. Sens originel : « Cheng » « naissance » ; graphiquement, ce mot se compose de « niu », « femme » (qui a donné la vie) et « Cheng », « naissance ». Il se prononce « Sing », son dérivé de « Cheng ». On voit par cet exemple que le sens originel fournit des indications sur les trois éléments du mot.

A la suite des déformations de mots, non seulement la langue devient incertaine, mais la confiance nécessaire aux rapports sociaux n'existe plus. Le seul moyen d'assurer la certitude de la langue et la confiance dans les rapports sociaux est de mettre au point la propriété des mots, ce que, d'après les étymologistes, on doit réaliser à un triple point de vue : graphique, phonétique et sémantique. C'est pourquoi la théorie de Tcheng Ming, aux yeux des étymologistes, doit être appelée la théorie de Tcheng Tséu. Afin de rectifier les mots déformés, elle doit avoir pour objet la recherche du sens originel des mots. C'est dans ce but que Hiu Chen (dynastie des Han) a écrit le Chouo Wen Kiai Tséu.

10. Dans la philosophie, nous trouvons deux courants de conception sur la théorie de Tcheng Ming. Ton Chung Chou a parfaitement résumé le premier quand il a dit : « Le nom a pour origine la réalité des choses ; s'il n'y a pas de réalité, il n'y a pas non plus de nom. Les noms sont donc employés par les saints pour identifier les choses. » D'après ce courant d'idées, les noms ou les mots devraient être mis au point quant à la réalité des choses qu'ils représentent. Dans le second courant, quoique les noms représentent les choses, ils n'ont d'importance qu'au point de vue de leur signification, qui est la base unique de notre concept. Par conséquent, l'exacte signification des noms ou des mots devrait être définie pour chacune des acceptions qu'on leur donne. L'un et l'autre courant d'idées, conception confucéenne et conception des Légistes, comportent un long développement philosophique.

11. *Conception confucéenne.* — Personne n'ignore que la théorie de Tcheng Ming est l'épine dorsale de la doctrine confucéenne. Ce n'est pas parce que Confucius formula pour la première fois la théorie de Tcheng Ming, ainsi que je l'ai signalé plus haut, mais parce que le seul ouvrage qu'il ait écrit, ou pour le moins révisé, est consacré à l'application de cette théorie (voir également Leang K'i Ch'ao, *op. cit.*, page 129, et Hou Che, *op. cit.*, pages 98 et suivantes).

Nous voyons dans Louen Yu (chapitre Tseu Lou) comment Confucius a énoncé cette théorie :

« Tseu Lou dit : « Supposons que le seigneur de la principauté de Wei vous attende, maître, pour gouverner avec vous son Etat; à quoi donneriez-vous vos premiers soins ? »

» Confucius répondit : « Ne serait pas sûrement » à la mise au point de la propriété des termes ? »

» Tseu Lou dit : « Vraiment ? Maître, vous vous » écartez du but. A quoi bon cette mise au point ? »

» Confucius répondit : « Vous êtes simple, Yeou ! (prénom de Tseu Lou). L'homme supérieur, devant ce qu'il ne connaît pas, éprouve quelque hésitation et se tait. Si les termes ne sont pas mis au point, les propos ne seront pas idoines. Les propos n'étant pas idoines, les actes humains n'atteindront jamais leurs fins. Les actes humains n'ayant pu atteindre leurs fins, le « li » et la musique ne pourront pas se développer. Le « li » et la musique n'ayant pu se développer, les peines et les amendes ne pourront jamais être appliquées avec justice. Les peines et les amendes n'ayant pu être appliquées avec justice, le peuple ne saura où poser les pieds et vers quoi tendre les mains.

» C'est pourquoi, l'homme supérieur, lorsqu'il fait choix d'un terme, doit toujours faire en sorte que le terme convienne au propos qu'il tient; lorsqu'il tient un propos, il doit toujours faire en sorte de pouvoir le réaliser. L'homme supérieur, quand il parle, s'applique à ne rien dire d'inconsidéré. »

D'après ce passage, on comprend que la théorie de Tcheng Ming est de première importance dans la doctrine politique de Confucius. Nous analyserons cette doctrine à un double point de vue : 1° Comme moyen de connaissance et d'expression ; 2° comme moyen de développement du « li » et de la musique. Ces deux points de vue, qui sont relatifs l'un à la sécurité intellectuelle, l'autre à la sécurité sociale, sont la base de sa politique. Juridiquement, le premier point est rela-

tif à la volonté individuelle, le second à la législation. C'est par la formation et l'exacte déclaration de la volonté qu'on peut atteindre ses fins; c'est par le développement du « li » et de la musique que les souverains gouvernent le peuple avec justice.

Accordera-t-on la même importance à ces deux points de vue ? Ici, disons que dans la conception confucéenne, l'harmonie sociale dépend surtout de la bonne conduite des hommes; aussi, Confucius recommande-t-il aux hommes de se perfectionner jusqu'au dernier achèvement des vertus; le souverain devrait d'ailleurs, par ses vertus, montrer l'exemple au peuple. Confucius interprète par conséquent le mot « Tcheng ¹ », « gouvernement », « politique », comme synonyme du mot « Tcheng » « mise au point » ou « perfectionnement ».

On trouve fréquemment dans Louen Yu des entretiens se rapportant à cette interprétation : au chapitre Yen-Youen, lorsque Ki Kang Tseu lui demande son opinion sur la politique, Confucius répond : « La politique est la perfection; quand vous gouvernez par l'ascendant de votre propre perfection, qui oserait ne pas se perfectionner. »

Au chapitre Tseu Lou du même ouvrage, Confucius dit notamment : « Lorsque celui qui commande au peuple s'est perfectionné lui-même, il n'a pas besoin d'ordonner de faire le bien, le peuple le pratique spontanément. S'il ne s'est pas perfectionné, quand même il ordonnerait de faire le bien, personne ne le pratiquerait. » Plus loin, Confucius dit encore : « Que pourriez-vous demander de plus à un souverain que de s'être perfectionné lui-même car s'il ne

s'est pas perfectionné lui-même, comment pourrait-il perfectionner les autres ? »

Or, c'est par la théorie de Tcheng Ming que Confucius entend donner aux hommes un moyen sûr de connaissance et d'expression, car le perfectionnement individuel consiste à connaître d'une part, et à agir en connaissance de cause d'autre part; par conséquent, le problème du perfectionnement individuel dépend préalablement de l'application de la théorie de Tcheng Ming. Ce doit être pour cette raison que Confucius répond à la question de Tseu Lou en ces termes : « Ne serait-ce pas sûrement à la mise au point de la propriété des termes ? » Donc, nous pouvons affirmer aussi bien d'après l'interprétation littérale de la théorie de Tcheng Ming telle qu'elle fut énoncée par Confucius que d'après sa théorie politique, que l'importance de la théorie est, chez lui, dans le premier point : donner au peuple un moyen sûr de connaissance et d'expression. Cette affirmation est d'ailleurs conforme aux principes de Tch'ouen Ts'iou.

Cependant, la théorie ne saurait atteindre son but par ce seul moyen d'ordre général. Il faut surtout qu'elle obtienne l'adhésion de l'individu. Dans les relations sociales en particulier, ce n'est pas toujours les impropriétés de terme ou les défauts de la langue qui entraînent des erreurs, le manque de sincérité est encore plus nuisible aux bonnes relations sociales. C'est pour cette raison que la théorie de Tcheng Ming donne aux hommes non seulement un moyen auquel ils peuvent se fier, mais encore leur en recommande l'application attentive. Bien que l'énoncé de la théorie de Tcheng Ming ne comporte pas le mot « sincérité », d'après la doctrine confucéenne, la sincérité est le

dernier achèvement de la perfection de l'individu dans les relations sociales. C'est ce que nous voyons dans le Ta Hio (Li Ki) à propos de la haute perfection de Wen Wang : « Dans ses relations avec ses semblables, sa perfection est la sincérité ».

Par ailleurs, Confucius a dit : « Comment un homme dépourvu de sincérité peut-il vivre en société ? Il est comme un grand char sans flèche et un petit char sans timon qui ne peuvent avancer » (Louen Yu, chapitre Wei Tchong').

Citons encore le Tso Tchouan : « La volonté est la cause des propos, les propos montrent la sincérité, mais seule cette dernière témoigne devant tout le monde de la volonté. La stabilité extérieure de l'homme dépend donc de la concordance de ces trois éléments : volonté, propos et sincérité » (voir Couvreur, Traduction de *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan*, t. II, p. 484).

Seule la sincérité témoigne de la volonté intérieure dont dépendent les propos d'une personne; peut-on compter sur les propos d'une personne dont la sincérité fait défaut ? Alors même que les termes seraient au point, exempts de toute erreur dans leur emploi, la confiance sociale ne saurait s'établir. Par conséquent, la théorie de Tchong Ming n'aurait aucun effet sur la vie sociale et perdrait sa valeur première. Or, comme nous l'avons vu, le but de la théorie n'est pas seulement le perfectionnement de l'individu, mais l'harmonie sociale dont elle est la première étape. Que l'individu ne l'applique pas ou qu'il l'applique dans un but détourné, la théorie deviendrait sinon une source de désordre, du moins une idée sté-

rile. C'est pourquoi, dans l'étude de la théorie de Tcheng Ming, on ne doit pas, à mon avis, négliger l'importance de la sincérité individuelle qui lui donne toute sa vigueur. Nous comprenons maintenant facilement la portée de la phrase de Confucius que nous avons citée plus haut : « L'homme supérieur, quand il parle, s'applique à ne rien dire d'inconsidéré. »

12. Théorie de la connaissance. — Après la mort de Confucius, ses disciples poursuivirent l'étude de toutes ses doctrines et rédigèrent des recueils des entretiens et interprétations philosophiques du maître; les principaux points de la doctrine confucéenne furent ainsi propagés. Cependant, durant une période de presque deux siècles, la théorie de Tcheng Ming n'a évolué ni au point de vue théorique ni au point de vue pratique.

En l'absence de texte, il ne nous est pas possible de savoir comment les Confucéens suivirent les préceptes de la théorie de Tcheng Ming durant cette longue période. Néanmoins, nous pouvons relever, sinon à titre de développement de la théorie de Tcheng Ming, du moins comme en découlant, la théorie de la connaissance que les Confucéens préconisent comme base de toute vertu individuelle et sociale.

Citons d'abord le texte de cette théorie que nous trouvons dans le Ta Hio (Li Ki) :

« Afin de faire resplendir dans le monde entier les vertus évidentes en elles-mêmes, les anciens commençaient par bien gouverner leur Etat; pour bien gouverner leur Etat, ils commençaient par établir le bon ordre dans leur famille; afin d'établir le bon ordre dans leur famille, ils commençaient par se per-

fectionner eux-mêmes; afin de se perfectionner eux-mêmes, ils commençaient par obtenir la droiture de cœur; afin d'obtenir la droiture de cœur, ils commençaient par obtenir la sincérité dans leurs intentions; afin d'obtenir la sincérité de leur intention, ils commençaient par perfectionner leurs connaissances.

» Le perfectionnement de la connaissance consiste à poursuivre l'étude des choses. Après avoir bien étudié les choses, la connaissance parvient ensuite à sa perfection. La connaissance étant parvenue à sa perfection, l'intention devient sincère. L'intention étant devenue sincère, le cœur devient droit. Le cœur étant devenu droit, la personne devient parfaite. La personne étant devenue parfaite, la famille est bien organisée. La famille étant bien organisée, le pays est bien gouverné. Le pays étant bien gouverné, le monde entier jouit de la paix. »

Ce texte, qui nous paraît long et banal, n'est autre chose que le développement de ces pensées confucéennes : « Lorsque celui qui commande au peuple s'est perfectionné lui-même, il n'a pas besoin d'ordonner de faire le bien, le peuple le pratique spontanément. S'il ne s'est pas perfectionné lui-même, quand même il ordonnerait de faire le bien, personne ne le pratiquerait. » Et : « Quand vous gouvernez par l'ascendant de votre propre perfection, qui oserait ne pas se perfectionner ? »

Cependant, ce développement a un résultat très appréciable : il nous fait connaître la base et la première étape du perfectionnement individuel, c'est-à-dire l'étude approfondie des choses, et conséquemment du perfectionnement social. Or, la théorie de

Tcheng Ming a pour but de donner aux hommes un moyen sûr de connaissance et d'expression; son esprit est le même que celui qui préside à la théorie de la connaissance. Même en l'absence de textes, nous pouvons dire que la théorie de Tcheng Ming n'a pas été délaissée par les Confucéens pendant les deux siècles qui suivirent la mort du maître. Le texte actuel du Ta Hio n'est probablement pas complet, on y lit l'interprétation précise de la locution : « La sincérité dans les intentions », ainsi que de toutes autres locutions; il ne manque que l'explication relative à l'étude des choses en vue du perfectionnement de nos connaissances.

La théorie de Tcheng Ming était, à cette période, renforcée en fait par la théorie de la connaissance. Ce doit être en vertu de cette dernière théorie que les Confucéens affirmèrent plus tard que la théorie de Tcheng Ming a pour but unique de mettre au point les termes afin qu'ils remplissent leur rôle d'identification des choses. « S'il n'y a pas de réalité des choses, il n'y a pas de termes », dit Ton Chung Chou. Par conséquent, les termes sont faits uniquement pour identifier ou représenter les choses. Or, si « le perfectionnement de la connaissance consiste à poursuivre l'étude des choses », formule qu'on considère comme devant être appliquée, la nécessité d'une notion exacte des termes doit y être sous-entendue. En d'autres mots, si la notion des termes n'est pas exacte, l'étude des choses n'aura pas pour effet l'enrichissement de la connaissance, car les termes sont les seuls intermédiaires entre les choses et la connaissance humaine.

13. *Conception de Siun Tseu.* — Cependant, l'essor de l'étude de la théorie de Tcheng Ming chez les Confucéens après la mort de Confucius n'apparaît qu'après Siun Tseu. C'est à lui que nous sommes redevables de nombreuses précisions sur cette théorie. D'un autre côté, avant Siun Tseu, la théorie de Tcheng Ming intéressait déjà nombre de Légistes, dont nous étudierons plus loin la conception. Signalons seulement ici que les Légistes n'ont pas manqué d'influencer la conception personnelle de Siun Tseu.

Les grandes lignes de la conception de Siun Tseu sont confucéennes. La différence la plus marquante entre la conception de Confucius et celle de Siun Tseu est l'intervention impérative de la part des souverains. D'après Confucius, le devoir de la mise au point de la propriété des termes incombe à la classe intellectuelle; les souverains, en tant que faisant partie de cette classe, doivent seulement donner des exemples personnels. Si, dans sa politique gouvernementale, Confucius donne ses premiers soins à la mise au point de la propriété des termes, il entend uniquement, en raison de son rang personnel, amener la catégorie de personnes qu'il dénomme les hommes supérieurs, à remplir convenablement leurs devoirs du Tcheng Ming. Siun Tseu, lui, admet que la sauvegarde de la propriété des termes doit être réalisée au même titre que la sauvegarde de l'exactitude des poids et des mesures. Les souverains doivent signaler les termes qu'il convient de conserver et ceux qu'il faut bannir, afin que les premiers soient aussi exacts et uniformes que les poids et les mesures. Siun Tseu admet également que l'importance des termes est aussi

grande, dans la vie politique, que celle de la loi, car la paix sociale dépend aussi bien de l'unification des règles de conduite réalisée par la loi que de l'unification des concepts réalisée par la mise au point de la propriété des termes. Par conséquent, les souverains doivent, au seul titre de législation, soit approuver l'usage des termes anciens, soit en former de nouveaux afin de s'acquitter de leur charge du Tcheng Ming. Après la réglementation complète des termes par les souverains, l'unité des concepts est faite et la paix sociale s'ensuivra *ipso facto*.

« C'est pourquoi, dit Siun Tseu, les dignes souverains d'autrefois ont eux-mêmes réglementé l'usage des termes. Quand les termes sont sûrs, la réalité des choses est dégagée, les règles de droit deviennent applicables et la volonté de l'homme peut se manifester facilement et sûrement à son semblable. Les souverains n'ont donc qu'une chose à faire : conduire scrupuleusement leur peuple dans la voie unique.

» Si quelqu'un déforme le langage et crée, sans autorisation, des termes nouveaux apportant ainsi une confusion dans les termes consacrés, il conduit les hommes à douter de la vérité; une fois élevé dans l'esprit, le doute amène les hommes à s'intenter mutuellement des procès pour dégager la vérité. Cette personne sera considérée comme criminelle de haute trahison et sera condamnée à la même peine que celle qui fabrique de fausses pièces d'identité et de faux poids et mesures. C'est la raison pour laquelle sous les dignes souverains, le peuple n'ose pas créer un langage singulier, « k'i ts'eu », dans l'intention de rendre les termes équivoques, et devient sincère.

Quand le peuple entier est devenu sincère, il est par là même facile à gouverner. C'est grâce à cette facilité de gouvernement que les dignes souverains ont obtenu de grands succès de paix. Par la seule raison que le peuple n'ose pas créer un langage singulier pour amener une confusion dans les termes consacrés, il devient uni sous les règles du droit et sous la loi; il respecte par conséquent avec grande déférence les ordres des souverains. C'est pourquoi le prestige des dignes souverains devient grand. La grandeur de leur prestige est la seule cause du succès de leurs entreprises. C'est par cet achèvement que la paix devient absolue, et tout le mérite en revient à ceux qui ont scrupuleusement sauvegardé la propriété conventionnelle des termes » (livre dernier, chapitre Tcheng Ming, p. 9).

Bien que ce passage soit en apparence un éloge discret aux anciens souverains, au fond il constitue purement et simplement un exposé de la doctrine de Siun Tseu. Comment Siun Tseu a-t-il été conduit à cette opinion ? Sans doute par la contemplation du désordre intellectuel qui régnait à cette époque, ainsi qu'il le dit dans le passage suivant : « Actuellement, continue-t-il, les saints souverains ne sont plus dans le monde, l'observance des termes se relâche, un langage singulier naît, les termes et la réalité des choses sont troublés, il n'y a plus de critère du vrai et du faux, et ce désordre s'étend même aux élites du droit et des lettres. Si nous avions un souverain digne, il ordonnerait certainement la restauration des termes dans leur sens primitif et la formation de mots nouveaux. »

Dans ces deux passages, un point demande quelque précision. Qu'entend-il par langage singulier ? Sous le nom de langage singulier ou de discours pervers, Siun Tseu s'élève contre tous les sophismes venus, selon lui, d'une conception erronée des termes ou de la réalité des choses, ayant pour effet de propager une signification douteuse à côté de la signification certaine des termes. Il divise le langage singulier en trois catégories, à savoir :

« 1° Par erreur sur la valeur des termes :

» a) Recevoir un outrage n'est pas honteux (Song Tseu. Voir la réfutation dans Siun Tseu, livre deuxième, chapitre Tcheng Louen, p. 20 v.) (1).

» b) Les saints ne s'aiment pas eux-mêmes.

» c) Tuer un bandit n'est pas tuer un homme (Mé Tseu, chapitre Siao Ts'iu).

» 2° Par erreur sur les attributs réels des choses :

» a) Les montagnes sont aussi plates que les eaux.

» b) La nature de l'homme désire peu (Song Tseu. Voir la réfutation dans Siun Tseu, livre deuxième, chapitre Tcheng Louen, p. 21).

» c) Le suc des herbes n'augmente pas la saveur sucrée, le bruit des grandes cloches n'augmente pas la jouissance musicale (Mé Tseu).

» 3° L'usage erroné des termes crée l'incertitude :

» a) (Incompréhensible.)

» b) Il y a des buffles sur le poteau.

» c) Le cheval n'est pas un cheval. »

Remarque : Ce sont sans doute des erreurs de transcription qui ont rendu incompréhensible certains de

1. V. verso de la page chinoise.

ces exemples. (Voir le texte de Siun Tseu, livre dernier, chapitre Tcheng Ming, P. 9, v. ; Hou Che, *op. cit.*, p. 335 et suivantes.)

Ces trois catégories de sophismes doivent être prosrites pour que l'acception des termes soit toujours adéquate et uniforme.

Etudions maintenant la répression sévère du délit de langage singulier. Siun Tseu s'est probablement inspiré de deux faits historiques que nous n'admettrons que sous toutes réserves :

1° « Lorsque Confucius devint ministre de la Justice dans la principauté de Lou et en même temps chargé d'affaires du premier ministre,... Au septième jour de son entrée en fonctions, il condamna à mort le grand préfet Chao Tcheng Mao et en fit exposer le cadavre pendant trois jours. Son disciple Tseu Koun, lui ayant fait une observation, Confucius déclara que, dans le monde, il y a cinq catégories d'abominables individus, les voleurs non compris. Ce sont :

- » a) Les esprits contrariants et dangereux;
 - » b) Ceux qui agissent avec inconsidération et obstination;
 - » c) Ceux qui ont des idées fausses et veulent les discuter;
 - » d) Ceux qui ont une mémoire riche pour les choses honteuses;
 - » e) Les conseillers et les instigateurs d'actions mauvaises.
- » Quiconque a un de ces vices sera inévitablement condamné à mort par les hommes supérieurs. Chao Tcheng Mao les a tous; c'est pourquoi une foule de

personnes est toujours autour de lui; par ses discours, il cache le mal sous des termes plaisants; son entêtement outré peut créer une opinion contre la vérité. C'est un individu mauvais qu'on doit absolument condamner » (Voir K'ong Tseu Kia Yu, livre I^o, p. 2).

2^o « Lorsque Tseu Ch'an était au pouvoir dans la principauté de Tcheng², T'eng Si voulut lui créer des difficultés. Il convient avec tous ceux étaient en procès que pour leur enseigner à plaider un grand procès, il demanderait un vêtement; pour enseigner à plaider un petit procès, il demanderait un caleçon. Le nombre de ceux qui lui apportèrent des vêtements et des caleçons pour apprendre à plaider devint innombrable. Il fit admettre le faux pour le vrai, et le vrai pour le faux; alors le vrai et le faux n'eurent plus de critère. Il changeait chaque jour d'opinion sur ce qu'on peut faire et ce qu'on ne doit pas faire. Tout ce qu'il voulut, il le gagna; tous ceux qu'il désira voir condamner furent condamnés en effet. La principauté de Tcheng² devint le siège du plus grand désordre; tout le monde y discutait. Tseu Ch'an, effrayé de ce désordre, condamna T'eng Si à mort. Après quoi, le peuple se soumit à l'autorité gouvernementale; le critère du vrai et du faux redevint certain et la loi put être appliquée » (Voir Yu Cheu Tch'ouen Ts'iou, livre 18^e, p. 3, v. Consulter également Yin Wen Tseu, p. 4, v., et Hou Che, *op. cit.*, p. 72 et suivantes).

Bien que ces deux récits n'aient qu'une valeur relative, ils nous montrent néanmoins que les discussions sur l'exactitude des termes étaient toujours mal vues.

Sous le terme de discours pervers, Mencius s'était élevé également contre ce genre de discussions. Cependant, ni Mencius ni Siun Tseu ne contestèrent la discussion en elle-même. Siun Tseu précise dans quelles conditions les discussions peuvent être admises et n'entrent pas dans la catégorie du langage singulier.

« Dans toute discussion, dit Siun Tseu, il doit y avoir d'abord un point culminant d'exactitude. Ce n'est qu'après avoir déterminé ce point qu'on peut poursuivre les discussions. Faute de point culminant d'exactitude, on ne pourra certainement ni distinguer le vrai du faux ni juger les procès. Ce que j'entends par grand point culminant, c'est la délimitation du vrai et du faux, l'origine des concepts, des termes, et des attributions respectives. Cela fait partie du régime gouvernemental des dignes souverains. C'est pourquoi on doit suivre l'exemple des saints souverains dans leurs paroles, discussions, ententes mutuelles avec leurs semblables et le critère qu'ils ont établi pour le vrai et le faux » (livre deuxième, chapitre Tcheng Louen, p. 20, v).

Par conséquent, pour que les discussions puissent se poursuivre sans danger, il faut qu'on ait un critère du vrai et du faux et que ce critère soit considéré comme le point culminant d'exactitude que personne n'a le droit de dédaigner.

Quel est donc ce point culminant d'exactitude ? Siun Tseu nous dit d'une part : « Si tout le monde ne prend pas le vrai pour point culminant d'exactitude, qui donc pourra distinguer le vrai du faux, juger ce qui est juste ou injuste ? » (livre dernier,

chapitre Kiai Pei, p. 8 v.), et, d'autre part : « Le « li » n'est-il pas grand ! Il détermine le point culminant du vrai, point que nul ne saurait dépasser... Quand on tire le cordeau du charpentier, on ne se trompe jamais sur la rectitude des choses. De même, si on consulte la balance, on ne se trompe jamais sur le poids des objets. Si on applique bien le compas et l'équerre, on ne confond jamais ce qui est rond et ce qui est carré. De même, en consultant le « li », l'homme supérieur ne peut se tromper sur la conduite des hommes. Le cordeau tiré donne une droite parfaite ; la balance est toujours exacte ; le compas donne le rond parfait et l'équerre le carré ; le « li » est la règle absolue de la vie humaine » (livre dernier, chapitre Li Louen, p. I, v.).

Le point culminant d'exactitude, d'après ce qu'on lit dans ces passages, doit être l'ensemble des règles qui déterminent le critère du vrai et du faux, comme le cordeau du charpentier fournit la rectitude. S'il est vrai que le « li » a pour objet l'établissement du point culminant d'exactitude en vue d'uniformiser les concepts des hommes, comme le pouvoir public fixe les unités de poids et de mesure, cet établissement n'ayant pas été précisé par Siun Tseu, peut-on dire que ce dernier va jusqu'à admettre la codification des règles qui constituent le point culminant d'exactitude ? Nous pouvons le supposer, mais rien dans les textes ne saurait le prouver.

Or, puisque, d'après Siun Tseu, « le point culminant d'exactitude est l'origine même des termes », et que « l'on doit prendre le vrai pour le point culminant d'exactitude », nous pouvons en conclure que

chez Siun Tseu l'établissement du point culminant d'exactitude et le Tcheng Ming ne diffèrent que de nom.

En somme, qu'il s'agisse de l'établissement du point culminant d'exactitude ou du Tcheng Ming, c'est toujours au souverain que Siun Tseu en attribue la charge. C'est là d'ailleurs le point le plus caractéristique de la conception de Siun Tseu, et nous y devons insister davantage, car rien chez Confucius antérieurement à Siun Tseu n'a pu servir de base à la conception de ce dernier. Ayant reconnu que la propriété des termes est conventionnelle, Siun Tseu admet que seul le pouvoir souverain peut la maintenir. Or, le point essentiel de la théorie de Confucius était d'appeler tous ceux qui ont quelque culture à l'observance de la propriété des termes. Mais la théorie de Confucius aurait été sinon inapplicable, du moins inefficace, à l'époque de Siun Tseu, où le désordre intellectuel s'étendait même jusqu'aux élites du droit et des lettres. Cependant, la divergence entre la conception du maître et celle du disciple est loin d'être complète, car l'un et l'autre admettent l'uniformité des concepts et l'unité de critère du vrai et du faux comme but de la théorie de Tcheng Ming. En ce qui concerne cette divergence, M. Leang K'i Tch'ao pense qu'elle doit être la conséquence de l'influence de l'Ecole légiste sur Siun Tseu (*op. cit.*, p. 160), mais M. Hou Che dit que « c'est en raison d'une transition dans la philosophie que Siun Tseu a été amené à cette conception » (*op. cit.*, p. 328).

La divergence que je viens de signaler entre la conception de Confucius et celle de Siun Tseu ne marque-

t-elle pas un progrès dans la théorie de Tcheng Ming ? Ce progrès est d'ailleurs tout philosophique, car l'intervention des souverains et l'établissement du point culminant d'exactitude ne furent jamais réalisés par personne. La base de la théorie de Tcheng Ming n'a jamais cessé d'être celle-ci : « L'homme supérieur, lorsqu'il fait choix d'un terme, doit toujours faire en sorte que ce terme convienne au propos qu'il tient ; lorsqu'il tient un propos, il doit toujours faire en sorte de pouvoir le réaliser. L'homme supérieur, quand il parle, s'applique à ne rien dire d'inconsidéré. » Néanmoins, Siun Tseu n'a pas manqué de mettre en lumière les différentes qualités des termes. « Les termes n'ont pas de convenance intrinsèque, c'est seulement la convention sociale qui leur donne une signification ; quand cette convention est bien établie et que les termes sont devenus d'usage courant, ils sont ce qu'on appelle convenables ; par conséquent, tout emploi des termes qui n'est pas conforme à la convention sociale est appelé inconvenable. Les termes n'ont pas de réalité intrinsèque, leur réalité est seulement reconnue par la convention sociale ; mais quand cette convention est bien établie et que l'usage est devenu courant, on dit qu'ils sont réels. Par contre, certains termes ont une valeur intrinsèque s'ils subissent des déformations et qu'ils ne perdent cependant pas leur signification originelle ; ces termes sont des termes sûrs » (chapitre Tcheng Ming, p. 10, v.).

D'autre part, Siun Tseu a donné certaines précisions d'une importance particulière au point de vue juridique sur le rapport qu'il y a entre les termes et

l'esprit humain : « Les termes ont pour but de permettre aux hommes d'accumuler dans leur esprit des notions différentes sur la valeur et la réalité, les propriétés et les usages des choses. Le langage, qui est formé par la succession de plusieurs termes représentant différentes choses, donne aux hommes la possibilité d'exprimer leur volonté. Les discussions, basées sur la réalité des termes, permettent aux hommes d'éclairer leurs intentions. Les conventions sont le résultat des discussions. Les discussions sont des extériorisations des règles conceptuelles des individus. L'esprit est seul juge de ces règles qui forment les principes de gouvernement. Lorsque, par l'intermédiaire des termes, l'esprit s'accorde avec les règles conceptuelles et que les discussions sont sincères, les locutions de ces discussions sont convenables ; on peut alors mettre au point la propriété des termes et fixer leur usage conventionnel... Quand on distingue les bons des mauvais à l'aide de règles conceptuelles correctement faites, c'est comme si on tirait le cordeau du charpentier pour examiner la rectitude des choses ; par conséquent, les discussions perverses ne peuvent plus causer de difficultés et les différentes doctrines philosophiques n'ont plus d'asile. » En outre, il dit : « Si les différentes choses ne peuvent s'associer dans l'esprit par leurs termes, si les termes et la réalité des choses sont indistincts, il n'y a plus de moyen pour distinguer lesquels sont précieux et lesquels sont sans valeur, lesquels sont différents et lesquels sont pareils. La volonté des hommes ne pouvant plus s'exprimer, leurs actes seraient donc voués à l'échec. C'est pourquoi les sages différencient les choses

et créent des termes adéquats à leur réalité pour qu'on puisse connaître lesquelles sont précieuses et lesquelles sont sans valeur, lesquelles sont différentes et lesquelles sont pareilles. La différenciation entre celles qui sont précieuses et celles qui ne le sont pas une fois faite, la distinction entre celles qui sont différentes et celles qui sont pareilles est certaine, les dangers dont nous parlons sont éliminés. C'est là précisément la raison d'être des termes » (chapitre Tcheng Ming, p. 9 et suivantes).

A l'appui de cette opinion, je citerai une interprétation de Tcheng Ming qu'on trouve dans l'œuvre de Kong Sun Long, partisan de Mé Tseu et probablement contemporain du Siun Tseu. Bien que Kong Sun Long n'ait pas eu pour dessein de compléter le point de vue de Siun Tseu, il est cependant utile de le citer ici pour développer les notions que nous avons déjà acquises sur cette époque de la philosophie.

« On se sert des termes déjà mis au point pour fixer ceux qui ne sont pas exacts ou dont l'exactitude est douteuse. La mise au point est la fixation des termes, conformément à la réalité des choses ; c'est donc également la mise au point de la propriété des termes. Le résultat de la mise au point de la propriété des termes est que « cela » et « ceci » signifient uniquement et respectivement « cela » et « ceci ». Si on parle de « cela », « cela » ne signifiant pas uniquement « cela », ce qu'on dit de « cela » n'est pas réalisable. Si on parle de « ceci », « ceci » ne signifiant pas uniquement « ceci », ce qu'on dit de « ceci » n'est pas réalisable, parce qu'un terme

inexact exprime une idée exacte. L'inexactitude fait l'équivoque de l'expression. Par conséquent, l'idée de « cela » est exactement exprimée par le terme qui désigne « cela » et ce qu'on a l'intention de faire a uniquement pour objet « cela ». L'idée de « ceci » s'exprime exactement par le terme qui désigne « ceci » et ce qu'on a l'intention de faire a uniquement pour objet « ceci » parce qu'une idée exacte est exprimée par un terme exact. L'adaptation du terme à l'idée est ce qu'on entend par mise au point de la propriété des termes, et elle est réalisée quand le mot « cela » exprime seulement « cela » et que le mot « ceci » exprime seulement « ceci ». Alors ce qu'on dit de « cela » ou de « ceci » est réalisable. L'impossible serait que le mot « cela » contînt à la fois l'idée de « cela » et de « ceci » ou que le mot « ceci » contînt à la fois l'idée de « ceci » et de « cela ». C'est pourquoi on ne doit employer que les termes qui correspondent exactement à la réalité des choses. Quand on reconnaît que « ceci » (terme) n'est pas vraiment « ceci » (la chose) ou que « ceci » (la chose) ne consiste pas en « ceci » (terme), on ne doit pas employer le terme « ceci ». Quand on reconnaît que « cela » n'est pas vraiment « cela » ou que « cela » ne consiste pas en « cela », on ne doit pas employer le terme « cela » (chapitre Ming Che, p. 6).

Par ce développement, la théorie confucéenne de Tcheng Ming devint tout à fait claire et précise.

D'après Siun Tseu et Kong Sun Long, la mise au point de la propriété des termes doit comprendre deux parties :

a) La reconnaissance ou l'établissement d'un cri-

tère de la vérité d'après la réalité des choses (établissement d'un point culminant d'exactitude).

b) La mise au point de la réalité des choses dans sa représentation par les termes. C'est ainsi que Siun Tseu dit : « Toutes les choses différentes ayant un nom différent, on fera en sorte que toutes les nouvelles choses qui sont différentes par nature soient toujours représentées par des noms différents. Cette règle est tout aussi inviolable que celle qui veut que toutes les choses qui sont identiques par nature aient toujours un nom identique » (chapitre Tcheng Ming, p. 9).

Comment reconnaît-on la différence qu'il y a entre les choses ? Siun Tseu souhaite que les différents noms soient formés d'après l'observation sensuelle de la nature des choses à représenter (voir le détail dans le chapitre Tcheng Ming, p. 9).

Enfin, quoique Siun Tseu ait attaché une grande importance à la réalité des choses représentées par les termes, il n'est jamais arrivé à la formule : « Le perfectionnement de la connaissance consiste à poursuivre l'étude des choses. » Nous devons cependant reconnaître que la théorie de la connaissance n'a pas manqué de l'influencer.

14. *Conception légiste.* — Il convient de signaler d'abord que la conception des termes chez les Légistes résulte d'une opinion éclectique. Elle s'inspire, d'une part, de la théorie confucéenne des termes, et d'autre part, de celle des Taoistes. Comme nous connaissons la conception confucéenne, il s'agit de résumer maintenant la conception taoïste :

« A l'origine du monde, dit Lao Tseu, il n'y avait

pas de nom ; avoir des noms, c'est avoir des choses » (chapitre I).

Car la nature en elle-même n'a pas de nom. Quand la règle naturelle gouvernait le monde, avant que les règles humaines n'aient été élaborées, aucun de ceux qu'elle régissait n'avait de nom. Quand les hommes voulurent soumettre les êtres aux règles faites par eux, ils dénommèrent les êtres. Le lien qui unit ceux-ci aux hommes n'est que l'ensemble des effets que leur nom représente à la conscience de ces derniers. Quand la règle naturelle gouvernait seule le monde, les hommes vivaient dans un état parfaitement harmonieux ; leurs luttes naquirent de leurs désirs, leurs désirs furent créés par leurs connaissances, leurs connaissances s'acquirent par les termes. Par conséquent, pour abolir les luttes, il suffit de supprimer la connaissance et les désirs. C'est pourquoi la doctrine des Taoistes aboutit à la suppression complète des termes pour rétablir la paix universelle. En d'autres termes, dans la conception taoïste, les choses n'ont en elles-mêmes aucun lien avec les hommes ; la connaissance, ainsi que les appréciations des hommes sur les choses, sont uniquement basées sur la signification de leur nom. C'est pourquoi l'objet de la convoitise des hommes n'est pas telle chose matérielle, mais la valeur que son nom représente dans leur esprit. Les Légistes adoptent complètement ce point de vue, mais ils ne le considèrent que comme point de départ d'une doctrine qui leur est personnelle. Pour eux, la règle naturelle suffisait à gouverner les hommes bons, mais ceux-ci n'existent plus dans le monde ou sont trop peu nom-

breux ; de nos jours, on doit donc gouverner par les règles du droit.

« Quand la règle naturelle, dit Yin Wen Tseu, n'est plus suffisante pour gouverner les hommes, on doit employer les règles du droit » (p. 1).

Par conséquent, les Taoistes préconisent la suppression des termes pour ramener l'humanité à « l'état de nature », tandis que les Légistes préconisent l'utilisation de la signification des termes dans l'établissement des règles uniformes du droit. Au lieu de conseiller aux souverains de ne rien faire, les Légistes leur conseillent d'entreprendre la mise au point de la propriété des termes afin qu'ils puissent convenablement s'acquitter de leur charge gouvernementale.

15. Les Légistes s'inspirent de la conception confucéenne des termes, cependant la différence qu'il y a entre la doctrine confucéenne et la doctrine des Légistes n'est pas moins marquante que celle qui existe entre la doctrine taoïste et la doctrine des Légistes. Rappelons-nous que dans la doctrine confucéenne, les termes exacts sont ceux qui font connaître la réalité des choses et que cette information a pour but essentiel, soit de perfectionner la connaissance, soit de permettre de distinguer le vrai du faux, le précieux du sans valeur, etc. C'est cette information qui permet aux hommes d'agir sincèrement et conformément à leur volonté. Par conséquent, l'ordre social tout entier ainsi que toutes les vertus individuelles sont basés sur le bien-fondé de cette information. Dans la doctrine légiste, les termes exacts sont ceux qui portent en eux-mêmes leur significa-

tion certaine et suggèrent l'utilité qu'ils ont pour la vie sociale, de sorte que les hommes prévoient les effets sociaux qui résultent de l'emploi des termes. Il importe peu que les termes soient conformes à la réalité matérielle et individuelle des choses et que les hommes agissent suivant leur volonté et leur sincérité. Qu'un acte soit désigné par un terme, l'effet de cet acte se déroule suivant la signification de son terme. En somme, c'est surtout cette différence, d'ailleurs fondamentale, qui sépare les deux doctrines. Pour plus de clarté, je donnerai un schéma pour résumer chacune de ces deux doctrines :

a) Schéma confucéen :

La sécurité sociale dépend de la juste application des peines et des amendes ;

Cette application dépend du développement du « li » et de la musique ;

Ce développement dépend de la certitude des actes humains ;

La certitude des actes humains dépend d'un bon truchement de la connaissance et de la volonté individuelle ;

La théorie de Tcheng Ming a pour but de donner un bon truchement aux hommes.

b) Schéma légiste :

La sécurité sociale dépend de la juste application des peines et des amendes ;

Cette application dépend du développement de la loi ;

La théorie de Tcheng Ming a pour but de donner une valeur infaillible aux termes de la loi.

D'après ces deux schémas, la juste application des

peines et des amendes est toujours nécessaire à la sécurité sociale. Qu'entendent les Confucéens et les Légistes par « la juste application des peines et des amendes » ? C'est sur ce point que les deux conceptions philosophiques diffèrent.

Nous pouvons relever le trait essentiel de la conception légiste sur les termes ainsi que sur « la juste application des peines et des amendes » dans une conversation de Yin Wen Tseu qui nous a été rapportée par Kong Sun Long.

Le prince de Tsi dit à Yin Wen Tseu : « Moi qui ai tant d'estime pour les dignitaires lettrés, j'ai le regret de n'en pas avoir dans ma principauté ; pourquoi ? »

Yin Wen dit : « Je voudrais bien connaître ce que Votre Majesté entend par « dignitaire lettré ». Le prince de Tsi n'ayant pas trouvé de réponse, Yin Wen continue : « Un homme fidèle dans le service de son prince, pieux envers ses parents, sincère dans ses relations sociales, correct dans sa conduite, est-il un dignitaire lettré ? »

Le prince répondit : « C'est tout à fait ce que j'appelle un dignitaire lettré. »

Yin Wen poursuivit : « Supposons que Votre Majesté ait cet homme à sa disposition, voudrait-elle le nommer ministre ? »

Le prince répondit : « C'est précisément ce que je désire, mais puisse-je avoir un tel homme à ma disposition ? »

Comme ce prince estimait surtout la bravoure, Yin Wen lui posa cette question : « Supposons que dans une grande réception, cet homme reçoive un outrage

et qu'il n'ose pas répondre à l'humiliation par la force, Votre Majesté voudrait-elle quand même le nommer ministre ? »

Le prince répondit : « Celui qui reçoit un outrage et qui n'ose pas combattre est humilié et ne saurait devenir un grand dignitaire lettré. Puisque cet homme a été humilié, je ne veux pas qu'il devienne mon ministre. »

Yin Wen reprit : « Quand il reçoit un outrage et qu'il n'ose pas répondre par la force, il n'en a pas moins les quatre vertus en question. Or, bien qu'il n'ait pas perdu les quatre vertus qui l'ont fait qualifier « dignitaire lettré », Votre Majesté, en un moment, veut qu'il devienne son ministre et ne le veut plus. Le terme « dignitaire lettré » que vous avez prononcé tout à l'heure a-t-il changé de signification ?... Il y a un prince qui désire bien gouverner son Etat et qui donne tort à celui qui a tort, et donne également tort à celui qui a raison ; il donne une récompense à celui qui a du mérite et la donne également à celui qui n'en a pas. Est-il admissible que ce prince reproche à ses sujets de ne pas se conformer aux règles ? »

Le prince répondit : « Ce n'est pas admissible. »

Yin Wen reprit : « J'ai vu personnellement des fonctionnaires diriger de cette manière les affaires publiques du Tsi. »

Le prince dit : « Si je gouvernais ma principauté de cette manière et que mes sujets ne se conformassent pas aux règles, je n'oserais le leur reprocher. Est-il possible que je n'aie pu découvrir la corruption de mes fonctionnaires ? »

Yin Wen répondit : « Puisque j'en ai parlé, comment oserais-je ne pas donner des explications ? L'ordre du prince prescrit que quiconque commet un meurtre sera condamné à mort ; quiconque blesse quelqu'un sera condamné à la peine du talion. Voilà un homme qui respecte grandement cet ordre et qui reçoit un outrage sans oser se faire justice par la force ; il respecte donc intégralement l'ordre de son prince, mais Votre Majesté le considère comme une personne humiliée. Or, quand Votre Majesté dit qu'il est humilié, elle lui donne tort. Cet homme n'a aucun tort quand il respecte l'ordre du prince ; cependant, Votre Majesté l'humilie si gravement qu'elle lui refuse toute moralité et ne veut plus le nommer ministre. C'est là véritablement une punition pour avoir respecté l'ordre du prince. Voilà un cas où Votre Majesté condamne une personne qui n'est pas coupable. En outre, si Votre Majesté humilie celui qui n'ose pas se faire justice par la force, elle honore certainement celui qui ose le faire. Or, si cet homme avait osé se faire justice, il aurait reçu les honneurs ; il aurait donc eu raison de violer l'ordre de son prince. En ce cas-là, Votre Majesté ne changerait certainement pas d'opinion sur cet homme et le nommerait ministre. Cette nomination constituerait une réelle récompense pour avoir violé l'ordre du pays. Votre Majesté accorde une récompense pour un acte, non seulement sans mérite, mais répréhensible. Par conséquent, celui à qui Votre Majesté donne raison est justement celui à qui la loi donne tort. La récompense et la punition, la raison et le tort sont ainsi appliqués sans justice, et même s'il y avait dix saints

souverains comme Houang Ti, les sujets de Tsi ne se conformeraient pas aux règles » (voir Kong Sun Long Tseu, chapitre 1^{er}, p. I. v.).

Résumons cette conversation : 1° La signification d'un terme, une fois déterminée, doit toujours rester intacte, comme la loi, une fois promulguée, doit être strictement appliquée, sans tenir compte des éléments étrangers à la lettre de la loi, c'est-à-dire des circonstances ; 2° Les peines et les amendes ne sont appliquées avec justice qu'en suivant la loi à la lettre. C'est ainsi que Kouan Tseu dit : « Les peines sont des punitions appliquées conformément à la dénomination de l'acte punissable » (livre 15, chapitre Tcheng, p. 1, v.).

Mais telle n'est pas l'acception confucéenne de « la juste application des peines et des amendes ». Pour les Confucéens, la punissabilité des actes doit être déterminée d'après l'intention du délinquant.

Voici un exemple de jugement confucéen :

Disons d'abord que le mot « cheu » désigne le régicide et le parricide, deux crimes de haute trahison en Chine qui comportent la condamnation la plus sévère. D'après la coutume ancienne, tant qu'un tel criminel n'a pas été condamné soit par la force publique, soit par l'action populaire, tout le monde a le droit d'exercer la justice contre lui. D'après les règles du Tch'ouen Ts'iou, quand un prince est assassiné, le Tch'ouen Ts'iou ne mentionne ni l'avènement au trône du successeur de la victime, ni l'enterrement de cette dernière, tant que le criminel n'a pas été puni. (L'enterrement est le dernier devoir du fils envers son père, des sujets envers leur prince ; quand

un prince est assassiné, et que le criminel n'a pas été puni, le Tch'ouen Ts'iou ne mentionne pas l'enterrement de ce prince pour marquer l'indignité de tous ceux qui ont le devoir de rendre la justice.)

Revenons à notre exemple :

Dans le Tch'ouen Ts'iou, nous lisons, d'une part : « 19^e année de Tchao Kong, en été, 5^e lune, le prince héritier Tcheu (désigné par l'empereur, « Cheu tseu ») commet un régicide en tuant Mai, son prince », et, d'autre part, pendant l'hiver de cette même année, « l'enterrement de Hiu Tio Kong (nom de règne de Mai) a eu lieu ». Or, Hiu Tcheu, régicide et parricide, n'a jamais été puni ni par la force publique ni par l'action populaire ; comment cette dernière mention a-t-elle pu figurer dans le Tch'ouen Ts'iou ? L'opinion la plus courante est que cette mention consacre l'acquittement du criminel.

Examinons maintenant les circonstances :

C'était au moment où le prince de Hiu souffrait de la fièvre ; son fils aîné Tcheu, prince héritier, lui donna, par piété filiale, un médicament qui l'empoisonna. Le Tch'ouen Ts'iou mentionne donc régulièrement le crime. Cependant, par l'abandon volontaire de son droit de succession au trône et la douleur éprouvée à la mort de son père, Hiu Tcheu a prouvé son intention droite. D'où l'acquittement.

Ce cas illustre très bien la conception confucéenne de « la juste application des peines et des amendes ».

16. Conception de Ytn Wen Tseu. — Parmi les légistes, Yin Wen Tseu est le seul qui nous ait laissé une opinion philosophique sur la théorie de Tcheng

Ming. A ce point de vue, il est le représentant le plus caractéristique de l'Ecole légiste. Après s'être inspiré des conceptions confucéenne et taoïste sur les termes, Yin Wen Tseu formula sa propre théorie Tcheng Ming. Il constate d'abord que les termes représentent non seulement les choses réelles mais aussi des idées abstraites, et que l'existence des choses est indépendante de leur représentation par des termes.

« Tout ce qui a un corps matériel, dit-il, a nécessairement un nom. Mais tout ce qui a un nom n'a pas nécessairement un corps matériel. Les corps matériels qui n'ont pas été dénommés ne perdent pas pour cela leur réalité carrée, ronde, blanche ou noire ; mais une fois dénommés, on doit absolument tenir compte de leur nom pour vérifier les différences qui existent entre eux » (p. 1). Et il affirme d'autre part que « les noms identifient les corps matériels des choses » (p. 1).

Puisque les choses matérielles existent indépendamment de leur nom, si on ne les distingue pas par des noms, on vivra dans un chaos de choses. C'est ainsi qu'il dit : « Il existe des milliers de choses dans le monde ; si on n'utilise pas des noms pour les identifier, on ne pourra pas les distinguer » (p. 1, v.).

Par conséquent, Yin Wen Tseu est loin d'admettre, comme les Taoïstes, que la suppression des termes soit un acte qui tende à établir la paix universelle. Au contraire, il le considère comme menant le monde au désordre .

Etant donné que « les termes ont pour but de permettre une distinction entre ceci et cela, et de véri-

fier ce qui est réel et ce qui est inexistant » (p. 1, v.), le bien-fondé des termes dépend nécessairement de l'exactitude de ce qu'ils représentent. « Il existe des milliers de noms dans le monde, si on n'applique pas exactement chaque nom à chaque chose, les noms deviennent confus. C'est pourquoi la mise au point des noms dans la représentation des choses est importante » (p. I, v.), tant au point de vue des choses qu'au point de vue des termes.

Théoriquement, nous ne voyons pas, jusqu'ici, la grande différence qu'il y a entre la conception de Yin Wen Tseu et celle des Confucéens. Toutefois, quand les termes sont mis au point, Yin Wen Tseu tient seulement compte de la valeur significative des termes et non de leur valeur représentative. Dans le passage suivant, Yin Wen Tseu semble établir un rapport entre les termes et les choses, ainsi qu'entre les termes et les actes humains :

« Il y a des noms pour identifier les choses aussi nécessairement qu'il y a des choses pour déterminer les noms, des noms pour déterminer les actes humains que des actes humains pour identifier les noms » (p. 1).

Dans la conception de Yin Wen Tseu, le rapport des actes humains avec les choses prises matériellement et individuellement n'est, si je ne me trompe, pas direct, et c'est la signification des termes qui détermine les actes. Cette opinion est d'ailleurs appuyée par l'exemple, donné par Yin Wen Tseu :

« Un sujet de la principauté de Tch'ou portait un faisan ; un passant lui demanda quel était cet oiseau ; le porteur du faisan lui dit : « C'est un Fong

Houang. » Le passant dit : « J'avais entendu dire qu'il » existe des Fong Houang dans le monde ; aujourd'hui » j'ai la chance d'en voir un ; le vendez-vous ? » Le porteur du faisan répondit : « Oui, mais je ne veux » pas le céder pour dix pièces d'or. » Le passant insista et lui en offrit le double et le marché fut ainsi conclu. L'acquéreur décida de faire l'offrande du Fong Houang au prince de Tch'ou, mais l'oiseau mourut dans la nuit. Cependant, il n'eut pas le loisir de regretter l'argent qu'il avait dépensé, mais seulement le malheur de ne pouvoir l'offrir au prince. Lorsque le fait fut connu dans le pays, tout le monde crut qu'il s'agissait d'un véritable Fong Houang, offrande digne du prince. Quelque temps après, cette nouvelle parvint au prince lui-même ; il fut si touché de l'intention de l'acquéreur qu'il ordonna de le faire venir pour lui remettre une récompense d'une valeur dix fois supérieure au prix payé pour l'oiseau » (p. 3).

Le Fong Houang est une oiseau légendaire de bonne augure. Bien que la dénomination « Fong Houang » ait pour but de représenter l'oiseau, ce qu'on apprécie dans le Fong Houang n'est pas l'oiseau en lui-même, mais uniquement la signification du Fong Houang répandue par la légende. De là le fait que l'achat du Fong Houang par le passant et la récompense du prince de Tch'ou purent régulièrement avoir lieu en l'absence de tout objet matériel. Par conséquent, le rapport des choses matérielles avec les hommes n'est pas direct.

Cependant ce serait exagérer cette conception de dire que Yin Wen Tseu ne tient pas du tout compte de la réalité des choses dans les actes humains. Selon

lui, pour que la signification d'un terme soit valide, il faut que la représentation par ce terme soit uniforme et exacte. Si un terme représente à la fois deux choses différentes, sa valeur significative disparaît et il ne peut servir de base à aucun acte. Autre exemple pris dans le Yin Wen Tseu :

« Dans la principauté de Tcheng², on appelle le jade brut « pou » ; dans le domaine impérial de Tchéou, on appelle le rat frais « pou ». Un sujet de Tchéou proposa ses pou (rat frais) à un marchand du Tcheng². Ce ne fut qu'une fois le marché conclu que le vendeur montra ses marchandises, des rats frais, alors que l'acheteur comptait recevoir des jades bruts. Ce dernier refusa les marchandises » (p. 5).

Le but essentiel de l'attribution d'une signification absolue aux termes est, pour Yin Wen Tseu, d'éviter toute contestation :

« Une fois les termes déterminés, il n'y a plus de discussion possible sur les choses. Quand il n'y a plus de discussion sur les choses, ce n'est pas qu'on n'a plus l'intention de discuter, mais que les noms étant fixés, il n'y a plus lieu d'admettre un point de vue personnel » (p. 2).

Précisément, pour avoir une valeur identique et absolue dans la signification des termes, la théorie de Tcheng Ming doit être appliquée. Autrement dit, on doit adapter chaque terme à chaque signification et vice-versa. Yin Wen Tseu aboutit à la conclusion suivante :

« Les termes dont la signification est bonne désignent en eux-mêmes ce qui est bon ; les termes dont la signification est mauvaise désignent en eux-mêmes ce qui est mauvais, de sorte que celui qui est

bon a toujours un nom d'une bonne signification et celui qui est mauvais a toujours un nom d'une mauvaise signification. Les termes : saint, sage, humain et intelligent désignent ce qui est bon ; les termes : idiot, brute, cruel et bête désignent ce qui est mauvais. Si vous prenez un des termes : saint, sage, humain ou intelligent et que vous fassiez l'étude de la réalité de la sainteté, de la sagesse, de l'humanité ou de l'intelligence d'après telle personne, vous n'obtiendrez pas de résultat complet. De même si vous prenez un des termes : idiot, brute, cruel ou bête et que vous fassiez l'étude de la réalité de l'idiotie, de la brutalité, de la cruauté ou de la bêtise d'après telle personne, vous n'obtiendrez pas de résultat complet. Cependant, quoique l'on ne puisse pas découvrir la réalité des choses d'après la seule signification des termes, si tous les termes qui ont une bonne signification et tous ceux qui ont une mauvaise signification sont nettement distingués, la différence entre la réalité des choses et la signification des termes qui désignent ces choses ne saurait constituer une difficulté. Par conséquent, il importe de toujours bien dégager la signification des termes » (p. 1, v.).

C'est là que Légistes et Confucéens diffèrent, car d'après ces derniers, la conséquence de la théorie de Tcheng Ming est la suivante :

« Dénommer les choses d'après leur réalité, dit Ton Chung Chou, et ne laisser aucune différence, si petite soit-elle, entre la réalité des choses et la propriété des termes » (voir Tch'ouen Ts'iou Fan Lou, livre 10^e, p. 4).

Yin Wen Tseu dit clairement que cette différence

n'est pas à craindre puisque les termes et les choses sont toujours deux éléments distincts : « Les termes dénomment les choses, les choses s'adaptent à leur terme. Cependant les choses ne sont pas exactement le terme qui les représente, pas plus que les termes ne sont exactement les choses qu'ils représentent. Les choses et les termes sont donc tout à fait distincts » (p. 1).

En un mot, le point de vue confucéen est basé sur la représentation des termes tandis que celui de Yin Wen Tseu est basé sur la signification des termes. Nous voyons dans le Yin Wen Tseu de nombreux exemples qui ont toujours pour but de démontrer l'importance de la signification des termes. Yin Wen Tseu admet que les actes n'ont d'effets qu'en vertu de la signification des termes qui ont été pris pour motif des actes, quelle que soit la réalité des choses que ces termes représentent. De même la loi ne produit des effets qu'en vertu de la prescription littérale. Prenons un autre exemple pour attester sa conviction :

« Un paysan a donné le nom de « tao », qui veut dire voleur, à son fils aîné et le nom de « ngeou », qui veut dire battre, à son fils cadet. Un jour que Tao sortait, il le poursuivit en appelant : « Tao ! Tao ! » Les gendarmes l'entendirent et arrêterent Tao. Pour enjoindre au cadet d'aller dire aux gendarmes la vérité, le paysan était si pressé que, perdant la faculté de s'expliquer, il cria seulement : « Ngeou ! Ngeou ! » Les gendarmes se mirent alors à battre son fils Tao, qui fut blessé grièvement » (p. 5).

La signification du mot « tao » (voleur) étant mauvaise et comportant la punissabilité légale, les gendarmes arrêtent tous ceux qui sont désignés par ce mot. Cette arrestation n'a pas pour motif la soustraction des choses d'autrui de la part de celui qui est arrêté mais le nom qu'il porte. Or, dans la majorité des cas, les effets des actes et des lois se produisent de cette manière.

Au contraire, bien qu'étant réelles, les choses qui ne sont pas désignées par le terme qu'elles devraient avoir n'ont aucune valeur sociale. Yin Wen Tseu donne l'exemple suivant :

« Un cultivateur de la principauté de Wei¹ découvrit dans son champ un morceau de jade d'un pied environ de longueur mais ne sut pas que c'était du jade. Il le montra à un voisin qui, reconnaissant du jade, voulut le lui voler. Ce voisin mentit en lui disant que c'était un morceau d'une pierre monstrueuse qui cause un malheur à celui qui le garde. Le cultivateur, incrédule, le garda quand même et le mit derrière une fenêtre. La nuit venue, toute sa maison fut éclairée par le reflet du jade, ce qui causa de l'effroi dans sa famille ; le cultivateur crut alors que c'était bien une pierre monstrueuse et la jeta loin de lui dans le champ. Aussitôt, son voisin le vola pour en faire l'offrande au prince de Wei¹. Après examen, les experts déclarèrent que ce jade était rare, que personne ne saurait en estimer la valeur réelle, mais que la seule vue de ce trésor vaudrait la remise d'un territoire de cinq villes. Le prince de Wei¹ accorda donc à l'offreur du jade une récompense de mille pièces d'or et une pension égale au traitement d'un grand préfet » (p. 3, v.).

Qu'on le dise trésor inestimable ou pierre monstrueuse, la réalité du jade est cependant toujours la même. Quand on le dénomme « pierre monstrueuse », ce jade est en effet monstrueux ; quand on le dénomme « jade inestimable », il est plus précieux que cinq villes. Tout dépend du nom qu'on lui donne. C'est pourquoi, selon Yin Wen Tseu, la valeur sociale d'une chose dépend uniquement de la signification du terme qui la représente.

Reprenons l'idée de Yin Wen Tseu quand, admettant que les actes sont basés sur la signification des termes, il donne la formule « que, dans leurs actes, tous se réfèrent à un même critère ; que toutes les règles de conduite tendent vers la loi » (p. 1, v.). Le but de la théorie est donc uniquement de déterminer la signification des termes : « Quand les termes sont mis au point, les lois sont justes » (p. 3).

Comment détermine-t-on la signification des termes ? D'après lui, la signification des termes est toujours coutumière ou conventionnelle ; il s'agit donc de suivre la coutume.

« Quand l'homme apprécie ce que tout le monde apprécie et cela de la même manière, il obéit à la coutume. Quand l'homme utilise de la même manière ce que tout le monde utilise, il jouit des choses. La coutume doit bannir tout ce qui est contraire et nuisible à la vie humaine. C'est pourquoi les actes de tous les hommes, dont l'esprit est cependant fort différent, sont aussi uniformes que s'ils appartenaient à une seule personne. Bien que les désirs des hommes soient différents, la jouissance des choses est pareille chez tous. Ce sont là les effets de l'unification réalisée par la coutume et de la qualification

conventionnelle des choses. Par conséquent, les souverains doivent donner une grande attention aux coutumes qui se forment et aux qualifications qui deviennent conventionnelles » (p. 2, v.), et d'autre part :

« Lorsque j'ai raison et que tout le monde dit que j'ai tort, je ne suis plus sûr de moi. Lorsque j'ai tort mais que tout le monde dit que j'ai raison, je ne peux plus reconnaître mon tort. En effet, le critère universel du vrai et du faux est déterminé par la foule, moi seul je ne saurais le déterminer. En un mot, celui qui est contre tout le monde a tort, celui qui s'accorde avec tout le monde a raison » (p. 3, v.).

Il va de soi que selon Yin Wen Tseu la base même de la signification des termes ne saurait être que conventionnelle; pour appliquer la théorie de Tcheng Ming, il suffit de former une convention sociale, soit pour déterminer la signification des termes, soit pour rectifier leur déformation.

17. Technique du droit. — Jetons maintenant un coup d'œil sur la théorie de Tcheng Ming dans la technique du droit. Confucius étant traditionaliste, il conserve l'ancienne application de Tcheng Ming dans la rédaction des annales Tch'ouen Ts'iou. Le Tch'ouen Ts'iou fait autorité non au point de vue vérité historique, comme je l'ai dit plus haut, mais au point de vue de la critique des faits passés. Dans la civilisation chinoise, ces critiques constituent des précédents aux jugements. Par conséquent, le Tch'ouen Ts'iou est un véritable recueil de jurisprudence pour nous, Chinois. C'est au Tch'ouen Ts'iou que nous sommes redevables de toute la technique du droit purement

chinois et de la conception selon laquelle c'est le jugement et non la loi qui fait la justice. Or, toute la technique des critiques du Tch'ouen Ts'iou consiste dans la stricte observance des termes ; la théorie de Tcheng Ming est donc tout à fait essentielle aux jugements des Confucéens.

De leur côté, les Légistes veulent appliquer la théorie de Tcheng Ming dans l'établissement du droit. Etant donné que l'ordre social est maintenu par la loi, et que l'autorité de la loi réside dans sa prescription littérale, si chaque terme de la loi comporte une signification propre et implique des effets juridiques, le seul fait de bien choisir et créer les termes suffit à sauvegarder l'ordre social.

« Le gouvernement des saints souverains était une attente silencieuse des choses. Les choses étant venues, ils leur donnèrent chacune un nom, après quoi ils laissèrent faire.... Quand les noms furent tous exacts, la loi devint complète ; les saints souverains n'eurent alors plus rien à faire » (Kouan Tseu, livre 13, chap. Pe Sin, p. 3, v.).

Au contraire, si les termes ne sont pas exacts, les lois et ordonnances des souverains ne sont pas justes. Où est le critère du juste et de l'injuste ? Le désordre règne fatalement sur le monde.

« Si les lois et ordonnances des souverains ne sont pas précises et si leurs termes sont inexacts, tout le monde les discute. Quand les discussions sont divergentes, on n'a plus la possibilité de se mettre d'accord ; les souverains ont beau faire des lois, le peuple les discute au lieu de s'y soumettre. Quand les lois et ordonnances des souverains sont incertaines,

leur signification exacte dépend de l'appréciation que le peuple forme.... Dans un tel état, même les saints souverains, comme Yao et Chouen, deviendraient incorrects. Comment voulez-vous qu'il en soit autrement de tous les individus ? » (Chang Tseu, livre 5^e, chap. Ting Fen, p. 5).

En effet, la certitude sur la signification des termes est une condition préalable à l'application de la loi. Résumons l'idéal des Légistes en citant Cheu Tseu :

« Rédigés en peu de mots, les ordres des souverains seront exécutés intégralement pour la seule raison que les termes sont au point. Si les souverains sont capables de faire la mise au point de la propriété des termes, les sages, comme les idiots, seront francs. Il s'agit donc pour les souverains de maintenir l'unité des concepts qui a été réalisée dans la signification des termes, puis de gouverner le peuple avec tranquillité. Quand les récompenses et les peines s'appliquent suivant l'indication des termes de la loi, personne ose ne pas respecter la loi » (livre 1, chap. Fen, p. 3).

18. *Conclusion.* — Nous avons vu que la charge d'historiographe était primitivement la seule institution ayant la culture morale du peuple pour but. C'est grâce à ces fonctions que la langue ainsi que les lettres ont été formées et se sont transformées et que les règles traditionnelles de la morale ont été sauvegardées et sanctionnées. Ces fonctions n'étaient convenablement exercées que lorsque le titulaire s'attachait à la stricte observance des termes et à la

tradition professionnelle. Il est évident que c'est la stricte observance des termes qui est le principe fondamental de la civilisation chinoise et qui en est également le trait caractéristique.

Plus tard, lorsque les fonctions d'historiographe devinrent plus difficiles à remplir convenablement, des philosophes se substituèrent aux historiographes dans leur tâche civilisatrice. Des doctrines philosophiques naquirent et rivalisèrent. Les unes, traditionalistes, qui maintinrent la stricte observance des termes et formulèrent la théorie de Tcheng Ming, les autres, révolutionnaires, s'élevèrent contre ces anciennes traditions comme étant l'origine de la lutte sociale et énoncèrent la théorie Wou Ming (anéantissement des termes).

La présente étude est consacrée aux notions positives du droit et ne permet pas de s'arrêter longtemps sur une théorie purement philosophique. Néanmoins, en raison de l'importance de la théorie Wou Ming dans la philosophie, je crois nécessaire d'en signaler les grandes lignes. D'ailleurs, la théorie Wou Ming est une réaction contre l'ancienne civilisation et, par là-même, témoigne du fait que le fondement de cette dernière est le Ming.

Les Taoïstes voulurent abolir toutes les règles artificielles pour ramener l'humanité à « l'état de nature ». Or, les termes étant la base des règles artificielles, le moyen le plus efficace pour abolir ces règles est d'anéantir tous les termes (voir également le paragraphe 14 de la présente étude).

Pour attester la supériorité de la règle spontanée sur les règles artificielles, les Taoïstes affirmèrent que,

quel que soit leur but primitif, ces dernières sont nuisibles à la vie humaine parce qu'elles sont la cause des désirs et, par suite, de tout antagonisme. Or, ces règles artificielles ne peuvent exister que par les termes, car, lorsqu'il n'y a pas de termes, on vit dans l'absence de connaissance et de désir, donc dans la paix parfaite.

Le schéma de la théorie Wou Ming est celui-ci :

La paix universelle dépend de l'inexistence de luttes.

L'inexistence de luttes dépend de l'inexistence de désirs.

L'inexistence de désirs dépend de l'inexistence de la connaissance.

L'inexistence de la connaissance dépend de l'inexistence des termes.

La théorie Wou Ming a pour but d'anéantir tous les termes existants pour que les hommes n'aient aucune connaissance ni aucun désir.

Si nous comparions les deux schémas, confucéen et légiste, de la théorie de Tchong Ming, et le schéma taoïste de la théorie Wou Ming, nous percevrions de quelle manière les philosophes ont été amenés à résoudre le problème de la paix sociale en temps de crise. Pour nous, il est plus intéressant de savoir que ces doctrines philosophiques anciennes ont admis que la paix sociale dépend du problème des termes.

CHAPITRE III

THÉORIE CLASSIQUE DU « FEN »

19. Il est difficile de traduire exactement, en français, le mot chinois « Fen » dérivé du mot « Fin », action de couper, de délimiter, de partager, qui signifie dans la langue courante « part », c'est-à-dire l'effet de ces actions. Par conséquent, le mot « Fen » désigne couramment chaque parcelle après la division.

Dans la langue juridique, le mot désigne, d'une part, l'ensemble des droits et des devoirs que comporte un rang social, droits et devoirs impératifs que tous les individus d'un même rang sont obligés de respecter. Ce sont, par exemple, le « Fen » entre les époux, les parents et les enfants, etc. D'autre part, il désigne le champ délimité dans lequel tel individu a liberté d'action tant vis-à-vis des autres personnes que vis-à-vis des choses. C'est cette dernière acception qui se rapproche le plus du mot « droit » ; elle marque la délimitation des droits individuels en vue d'éviter tout conflit entre les hommes. Voici un exemple, cité par maints philosophes, qui explique très bien cette fonction du terme « Fen » :

« Si un lapin court quelque part, cent hommes vont le poursuivre tandis que les hommes passent sans même regarder les nombreux lapins massés dans le marché. C'est que ces hommes ne désirent pas des

lapins mais le « Fen » sur les lapins du marché étant déjà déterminé, personne d'autre que le propriétaire ne saurait les convoiter » (d'après le texte du Chen Tseu, p. 2 v.; voir le même exemple dans le Chang Tseu, livre 5^e, p. 5, le Yin Wen Tseu, p. 2, v., le Yu Cheu Tch'ouen Ts'iou, livre 17^e, p. 5, v.).

Cependant, il y a d'importantes différences entre le « Fen » et le « droit ». En droit romain et suivant l'interprétation de Jhéring, « « Lex » indique le fondement du droit, l'acte d'imposer; « Jus » indique la conséquence, l'état permanent d'enchaînement » (*Esprit du droit romain*, t. I, p. 218). Le mot « Fen » désigne, en droit chinois, à peu près la même chose que le mot « jus » en droit romain, c'est-à-dire que le « Fen » indique l'état résultant du « li » et de la loi. Mais comme le « Fen » a été institué spécialement pour assurer la différenciation sociale, il a surtout pour objet le maintien de l'ordre dans les divers rangs sociaux. D'où la différence entre le « Fen » du droit chinois et le « jus » du droit romain.

Quant à la définition française du mot « droit », j'emprunte celle de M. Planiol : « le mot « droit » désigne une faculté reconnue à une personne par la loi et qui lui permet d'accomplir des actes déterminés » (*Traité élémentaire de droit civil français*, t. I, p. 1).

Nous voyons tout de suite la différence qu'il y a entre le mot « droit » et le mot « Fen ». Le droit est reconnu à l'individu par la loi tandis que le « Fen » est la délimitation de la liberté permise à l'individu, mais directement en vue de l'intérêt social. Si l'individu doit respecter aussi bien son propre « Fen »

que celui d'autrui, il ne le fait qu'en vertu des devoirs qui lui incombent de par son rang social, mais non en vertu d'un droit ou devoir purement individuel. En aucun cas, le « Fen » ne représente le privilège d'une personne quelconque, car dans les limites du « Fen » particulier à tel rang social, il y a autant de devoirs que de droits pour tous les individus qui appartiennent à ce rang, tandis que le droit représente toujours un avantage accordé par la loi à l'individu.

Quoi qu'il en soit, le mot « Fen » n'a pas, dans la langue française, de meilleur correspondant que le mot « droit », du point de vue juridique s'entend.

Ainsi que je l'ai fait pour la théorie de Tcheng Ming, je me propose de donner dans le présent chapitre, un aperçu général de la théorie de « Fen » dans la philosophie ancienne, et dans le chapitre suivant j'étudierai les applications juridiques de ces deux théories à la vie sociale.

20. D'après la philosophie ancienne, le « Fen » a été institué dans le seul but d'éviter toute lutte entre les hommes dans leurs poursuites des satisfactions et des désirs individuels. Il est difficile de trouver des documents positifs sur l'époque de l'apparition du « Fen » dans la vie sociale. Cependant, nous avons sous les yeux un passage du Chang Tseu qui traite de l'origine du « Fen » et qui ne manque pas d'intérêt au point de vue sociologique. D'après ce passage, le « Fen » devait être la formation du dernier stade de la civilisation primitive.

« Après l'ouverture du ciel et de la terre, l'humanité commença son existence. A cette époque, chaque

personne ne connaissait que sa mère, non son père. Le principe dominant de la vie sociale était le Ts'in-Ts'in, ce qui signifie : traiter les gens selon le degré d'intimité, les plus proches recevant le meilleur traitement ; mais l'application de ce principe engendra l'égoïsme. Après que ce principe de Ts'in-Ts'in eût été suivi quelque temps, les différents liens humains naquirent. Par ailleurs, les hommes étant devenus égoïstes, leurs luttes devinrent un danger public. A ce moment, tous s'occupaient de distinguer les divers traitements à appliquer à leurs semblables tout en poursuivant des intérêts égoïstes aux dépens des biens publics, ce qui causa un grand désordre social. Durant cette période, tout le monde voulant conquérir, de fréquentes luttes, des batailles et des procès s'ensuivirent. Quand il n'y a pas de règles équitables pour les règlements, les hommes ne peuvent être satisfaits de leur sort. C'est pourquoi les sages créèrent des règles justes et impartiales qu'on appelle humaines. Alors, le respect dû aux sages se substitua au principe de Ts'in-Ts'in. Cependant, après la création des règles humaines, le peuple continua à s'occuper de ses intérêts et les sages se disputèrent la supériorité intellectuelle. Sans mesures limitatives des occupations du peuple et de la compétition des sages, c'est le désordre social. Les saints furent donc amenés à créer le « Fen » pour régir les hommes, les femmes, la terre et les choses. Cependant, le « Fen » ainsi déterminé n'était pas applicable tant qu'il n'y avait pas de sanctions ; alors ils instituèrent des lois prohibitives. Les lois ainsi faites n'auraient pas été exécutées tant qu'il n'y aurait pas eu de gardiens ; alors ils insti-

tuèrent des fonctionnaires. Les fonctionnaires ainsi nommés n'auraient pas été capables d'assumer leur service tant qu'il n'y aurait pas eu d'unité de direction ; alors ils instituèrent le souverain « (livre II, chap. K'ai Seu, p. 3).

Cette opinion, personnelle à Chang Tseu, correspond néanmoins à la majorité des observations classiques ; c'est la même conception que nous trouvons dans le passage suivant de Siun Tseu :

« Les hommes ne peuvent vivre qu'en société, mais quand il y a une société et qu'il n'y a pas de « Fen », les hommes luttent entre eux. La lutte entraîne le désordre, le désordre entraîne la misère. Par conséquent, le fait de ne pas avoir de « Fen » est un grand péril pour l'humanité ; le « Fen » est une ressource providentielle pour les hommes. Le souverain est celui qui maintient le pouvoir central pour la sauvegarde du « Fen » » (livre I, chap. Fou Kouó, p. 19, v.).

En effet, ces deux passages mettent en lumière l'objet essentiel du « Fen »-qui est la base de toute la théorie. Bien que la notion de « Fen » ait été connue dès l'antiquité, ce que nous pouvons constater d'après certains classiques, on n'en peut trouver nulle part la formule théorique. La société chinoise étant organisée sur la base du Ming-Fen, il est hors de doute que la théorie du « Fen » ait été aussi importante que celle de Tcheng Ming dans la philosophie ancienne. Nous ne pouvons trouver des idées précises et coordonnées sur la théorie du « Fen » que dans les œuvres de Yin Wen Tseu et de Siun Tseu qui

représentent, pour cette théorie comme pour celle de Tcheng Ming, les courants confucéen et légiste.

21. *Conception confucéenne.* — Les Confucéens antérieurs à Siun Tseu parlèrent rarement du « Fen », mais plutôt des principes de réciprocité des relations sociales et de restriction des désirs individuels comme moyen de délimitation morale de la liberté individuelle dans la vie sociale. En dehors de ces principes de morale individuelle, les Confucéens observèrent strictement les règles sociales traditionnelles. Bien que le Tch'ouen Ts'iou ait pour base de ses critiques la stricte observance des termes et le respect mutuel du « Fen » (des droits et des devoirs individuels et sociaux), Confucius n'a pas émis sur le « Fen » une opinion aussi nette que celle qu'il donna du « Ming ». Dans une large mesure, on peut dire que Siun Tseu a eu le mérite de mettre en lumière la conception du « Fen » et de commenter intelligemment les principes doctrinaux de ses devanciers. Pourtant, Siun Tseu préconise, pour sauvegarder la paix sociale, de substituer les règles sociales ou gouvernementales aux vertus purement individuelles, car, selon lui, la lutte entre les hommes est un fait social fatal en raison de l'insuffisance des choses matérielles, et les seules vertus individuelles ne sauraient suffire à enrayer la poursuite de la satisfaction des besoins naturels. D'un autre côté, la poursuite des satisfactions matérielles étant instinctive, elle n'est pas condamnable en elle-même. Par conséquent, ce n'est pas la seule vertu individuelle qui pourra supprimer les

luttres sociales. Nous voyons par les extraits qui suivent un exposé de cette opinion :

« Les hommes ont tous les mêmes instincts : quand ils ont faim, ils désirent manger; quand ils ont froid, ils désirent se chauffer; quand ils sont fatigués, ils désirent se reposer. Tous aiment le bien-être et craignent le malheur. Ces désirs sont innés et les mêmes chez de saints souverains comme Yu et de mauvais souverains comme Kie. Les yeux de tous les hommes ont la même faculté de distinguer le blanc du noir et le beau du laid; leurs oreilles ont la même faculté de distinguer les différents sons; leur bouche a la même faculté de distinguer les différentes saveurs; leur nez a la même faculté de distinguer les différentes odeurs et ainsi de suite pour toutes les autres facultés des hommes. Ces facultés sont innées chez tous et pareilles aussi bien chez les saints souverains, comme Yu, que chez les mauvais souverains, comme Kie » (livre I, chap. Young Yu, p. 6, v.).

« Etant donné que les désirs et les dégoûts des choses sont semblables chez tous les hommes, quand une chose, objet du désir de tout le monde, est insuffisante pour satisfaire tout le monde, les luttres sont inévitables entre les hommes » (livre I, chap. Fou Kouo, p. 19).

Or, l'uniformité des désirs et l'insuffisance des choses, véritables causes des luttres humaines, ne sont pas la conséquence du manque de vertu chez les individus. Par conséquent, pour supprimer les luttres humaines, il faut joindre des règles sociales à la morale individuelle.

En vertu de quel principe institue-t-on des règles sociales propres à supprimer les luttes humaines ? Bien que Siun Tseu se sépare de ses devanciers en confucianisme quant aux méthodes, le principe qu'il suit reste le même : la société doit s'organiser par différenciations. Il dit notamment : « Tous les hommes vivant ensemble ont les mêmes besoins ; ils ne diffèrent que par les moyens qu'ils ont à leur disposition pour les satisfaire. Leurs désirs sont les mêmes mais leur intelligence diffère. Cette différence de moyens et d'intelligence entre les hommes est tout à fait naturelle » (livre I, chap. Fou Kouo, p. 18, v.). On doit naturellement organiser la société suivant cette différenciation naturelle. Le « Fen » particulier à chaque individu doit être créé conformément à la différenciation naturelle et devra le maintenir dans sa classe sociale. Dans une société organisée suivant la différenciation naturelle, le « Fen » régit seul toute la vie sociale et, quelle que soit leur situation personnelle, tous les hommes sont contents de leur sort.

« La plus haute dignité, comme celle de l'empereur, et la plus grande fortune, comme la possession de tout un empire, sont des convoitises naturelles. Si tous avaient la liberté de convoiter à leur aise, il serait impossible de les satisfaire. C'est pourquoi les anciens souverains instituèrent les règles du « li » et de la justice pour délimiter la liberté d'action individuelle et établir les rangs sociaux afin qu'il y ait une différence entre les nobles et les roturiers, entre les âges, les intelligences et les capacités. Ces règles avaient pour unique but de maintenir chacun dans l'occupa-

tion qui lui est propre et satisfait dans la mesure qui lui convient. Quand ces règles furent instituées, les anciens souverains suivirent la mesure établie pour la distribution des biens au peuple. Voilà les seules règles à suivre pour vivre harmonieusement unis... C'est ainsi que des hommes se créèrent un revenu aussi important que celui d'un prince et pourtant cela ne paraissait pas trop pour eux ; d'autres reçurent un salaire aussi modique que celui d'un gardien, d'un cocher ou d'un agent quelconque, mais cela ne semblait pas être trop peu pour eux. Cette règle s'appelle : « l'égalité conforme à la différenciation » naturelle » ou « l'union sans atteinte à la diversité humaine » (livre I, chap. Young Yu, p. 7).

La différenciation sociale réglementée par le « Fen » est non seulement propre à maintenir l'ordre dans la distribution des choses, mais encore à activer la production. C'est un point de vue cher à Siun Tseu, ainsi qu'on le verra dans les extraits suivants :

« La seule règle pour donner satisfaction à la fois à tous consiste à mettre en lumière le « Fen ». Quand le « Fen » est déterminé, les cultivateurs s'occupent uniquement de labourer la terre, de détruire les mauvaises herbes, de planter des arbres ainsi que d'engraisser les champs. Les fonctionnaires s'occupent uniquement d'encourager le peuple dans son travail, de rendre compte des affaires publiques à leur prince pour proposer des améliorations, ainsi que de diriger le peuple dans la vie harmonieuse d'une société où tout le monde se conforme aux règles. Les princes s'occupent uniquement de faire aménager les terrains pour la culture en évitant la sécheresse et l'inonda-

tion, et d'améliorer la température du pays tout entier afin que les récoltes soient abondantes. Quant aux souverains et à leurs grands ministres, ils s'occupent uniquement d'aimer et de gouverner le peuple avec équité en évitant toutes les causes de misère » (livre I, chap. Fou Kouo, p. 20).

« Quand les cultivateurs se sont partagé les terres de culture, quand les commerçants se sont partagé les marchés pour la vente des denrées, quand les artisans se sont partagé les tâches, quand les dignitaires lettrés et les grands fonctionnaires se sont partagé les charges publiques, les princes féodaux le territoire de l'empire pour le protéger, et les trois grands vassaux de la cour impériale tous les ministères gouvernementaux, alors l'empereur n'a rien d'autre à faire que de se tenir dignement. Le monde ne sera le théâtre d'aucune inégalité, d'aucun désordre. Voici la seule règle que les souverains doivent suivre : le grand « Fen » qui résulte du « li » et de la loi » (livre II, chap. Wang Pa, p. 3, v.).

La théorie du « Fen » est ici tout à fait ce que les économistes appellent la division du travail avec cette seule différence que les économistes ne se placent qu'au point de vue économique tandis que Siun Tseu envisage toutes les questions sociales. D'ailleurs, pour justifier le « Fen » dans l'organisation de la société, Siun Tseu ne manque jamais une occasion de rappeler tous les bienfaits économiques dont on lui est redevable. Selon lui, c'est par ces bienfaits économiques qu'on atteint le bien moral, puisque les compétitions ont l'insuffisance des choses pour unique cause.

Nous allons voir de quelle manière l'institution et le respect du « Fen » amènent ces bienfaits :

« Quelle est l'origine du « li » ? Dès leur naissance, les hommes ont des désirs dont ils poursuivent la satisfaction sans répit. Quand il n'y a ni mesure ni limite, les hommes ne peuvent s'abstenir de lutter. La lutte entraîne le désordre, le désordre entraîne la misère. Les anciens souverains haïssaient le désordre, c'est pourquoi ils ont créé le « li » et la justice afin de délimiter la liberté d'action de chaque individu, de permettre aux hommes la satisfaction de leurs désirs et de leur donner ce qu'ils cherchent. Cette délimitation est faite uniquement pour que les désirs des hommes ne soient pas limités par l'insuffisance des choses et que les choses ne soient pas absorbées par les hommes, de sorte que les désirs des hommes et la quantité des choses s'accroissent en se soutenant mutuellement. Voilà l'origine du « li » » (Siun Tseu, dernier livre, chap. Li Louen, p. I).

« La force des hommes n'étant pas aussi grande que celle des buffles, leur course n'étant pas aussi rapide que celle des chevaux, comment les buffles et les chevaux peuvent-ils être soumis aux hommes ? C'est parce que les hommes peuvent vivre en société et que les buffles et les chevaux ne le peuvent pas. Comment les hommes peuvent-ils vivre en société ? C'est parce qu'il y a le « Fen ». Comment le « Fen » peut-il être appliqué ? C'est parce qu'il y a la justice. Par conséquent, quand la justice assure l'application du « Fen », les hommes s'entendent entre eux ; quand ils s'entendent ils sont unis ; quand ils sont unis, ils sont plus forts et ils deviennent puissants. Quand ils sont puissants, ils peuvent vaincre les choses. C'est pourquoi ils peuvent avoir pour habitation des palais

et des maisons. C'est pourquoi ils peuvent, en suivant les quatre saisons, jouir de toutes les choses d'une manière égale et pour le plus grand bien de tous. Tout cela est uniquement dû au respect du « Fen » et de la justice » (livre I, chap. Wang Tch'eu, p. 17).

Siun Tseu soutient surtout que les hommes ne peuvent pas vivre en société tant qu'il n'y a pas de « Fen » (dans le sens de différenciation sociale). Son meilleur argument est celui-ci :

« Si le « Fen » des choses était égal pour tout le monde, il en résulterait une grande insuffisance de choses ; si la situation sociale de tous était égale, il en résulterait des discordes ; si tous les rangs sociaux étaient égaux, il n'y aurait pas d'obéissance. Quand il y a une distinction entre le ciel et la terre, il s'établit une différenciation entre les supérieurs et les inférieurs ; quand il y a des souverains éclairés, les règles gouvernementales s'établissent. Il est tout naturel que deux dignitaires, nobles et égaux, ne puissent se soumettre l'un à l'autre, de même deux personnes d'humble mais égale condition. Or, si les situations et les rangs sociaux étaient égaux pour tous, les désirs et les dégoûts de tous deviendraient pareils ; les luttes deviendraient fatales par suite de l'insuffisance des choses. Les luttes entraînent le désordre, le désordre entraîne la misère. Les anciens souverains haïssaient le désordre ; c'est pourquoi ils créèrent le « li » et la justice afin de distinguer les individus, de différencier les pauvres et les riches, les nobles et les roturiers et de les soumettre les uns aux autres. Cette création est fondamentale dans la société » (livre I, chap. Wang Tch'eu, p. 15, v.).

En somme, le matérialiste Siun Tseu voit surtout le résultat matériel du « Fen » dans la vie sociale. Il pense que la satisfaction de tous les besoins matériels, réalisée par l'application du « Fen », engendrera la paix sociale. Mais Siun Tseu transforme ainsi l'application traditionnelle du « Fen ». En effet, selon les traditionalistes devanciers de Siun Tseu, le « Fen » est l'ensemble des droits et devoirs reconnus à chaque rang social pour maintenir les liens moraux entre les individus. Les traditionalistes admettent que l'ordre social dépend de la moralité des individus ; ainsi le « Fen » entre prince et sujets consisterait d'une part en respect et fidélité dus au prince par les sujets et d'autre part en amour et direction dus aux sujets par le prince. Que prince et sujets accomplissent convenablement leur « Fen » respectif et l'ordre social sera établi. Siun Tseu, lui, prétend que le « Fen » fournit la mesure selon laquelle les choses doivent être distribuées et le travail réparti, et assure la différenciation sociale suivant les différentes natures humaines en permettant aux hommes de vivre en société.

22. *Conception légiste.* — Légistes et Confucéens diffèrent aussi bien sur la théorie du « Fen » que sur celle de Tcheng Ming. Nous avons vu que d'après les Confucéens traditionalistes, comme les devanciers de Siun Tseu, et d'après Siun Tseu lui-même, le « Fen » est une différenciation ou une délimitation instituée soit par la tradition, soit par le pouvoir souverain, qui s'applique à tous les hommes. D'après les Légistes, le « Fen » est simplement une mesure générale pour

la délimitation de la liberté d'action des hommes et n'implique aucune différenciation entre les individus. La loi le détermine et le précise en vue de son application. Ce n'est pas pour différencier « les nobles et les roturiers, les âges, les intelligences et les capacités » que le « Fen » a été créé. « C'est pour le mettre en lumière afin que personne, agissant par égoïsme, ne contrevienne aux règles sociales que les souverains font des lois » (Chang Tseu, livre III, chap. Sieou Tch'ouan, p. 3, v.).

Ce n'est donc pas la soumission des uns aux autres que les Légistes poursuivent par le « Fen », mais la soumission de tous à une mesure invariable et impersonnelle, car c'est l'égoïsme qui est la seule cause des luttes des hommes. L'importance du « Fen » réside dans le fait qu'il est impersonnel et qu'il conduit les hommes à agir avec régularité et justice.

« Pourquoi a-t-on suivi jusqu'à présent le système des poids et mesures établi par les anciens souverains ? C'est parce que le « Fen » qui résulte de ces systèmes est précis. Si l'on ne consulte pas la balance et qu'on estime le poids, si l'on abandonne la mesure et qu'on estime la longueur, même si l'on avait une grande pratique commerciale, on ne saurait faire une estimation exacte, car l'estimation est toujours incertaine. De même, si l'on agit suivant sa conviction personnelle et en violation des règles générales, le résultat est que les actes seront toujours irréguliers... C'est pourquoi les souverains doivent toujours faire des lois pour mettre en lumière le « Fen ». Seul celui qui agit conformément à la loi sera récompensé; toute violation des règles légales comportera une condam-

nation sévère. Quand récompenses et punitions sont, sans aucune discussion futile, appliquées suivant le « Fen » que la loi a déterminé, le peuple ne se querelle plus... Quand les « Fen » public et privé auront été mis en lumière, les incapables ne seront plus jaloux de la jouissance de ceux qui sont capables, et les hommes sans valeur ne seront plus jaloux de la jouissance de ceux qui ont du mérite » (Chang Tseu, livre III, chap. Sieou Tch'ouan, p. 4).

Si le « Fen » résulte de la loi comme le poids certain est fourni par la balance, les Légistes ne prétendent pas qu'il soit déterminé avec égalité et justice. Il n'est bien-fondé que parce qu'il est impersonnel ; il n'est juste que parce qu'il est impersonnel. Cette impersonnalité du « Fen » est supérieure à toute appréciation personnelle, qu'elle émane d'un saint ou d'un sage, qu'il soit question d'apprécier un acte, de récompenser, de punir ou de réprimer. Dans le passage suivant, Chen Tseu souligne l'importance de cette impersonnalité :

« Il est préférable d'avoir une loi, même mauvaise, que de n'en pas avoir car elle sert toujours à unifier les convictions humaines. Quand on partage les choses, on s'en remet au tirage au sort qu'on fait en jetant des crochets ; quand on partage des chevaux, on s'en remet au tirage au sort qu'on fait en jetant des fouets ; ce n'est pas que les crochets et les fouets représentent l'égalité dans le partage, c'est simplement un procédé. Quand on partage de cette manière, ni celui qui obtient la meilleure part ni celui qui obtient la plus mauvaise ne sait pourquoi, mais on empêche ainsi toute manœuvre des copartageants » (Chap. Wei Te, p. 1).

Dans un autre chapitre, Chen Tseu reprend le même exposé et conclut en ces termes : « Quand les grands souverains appliquent en pleine confiance les lois sans jamais émettre leur propre conviction, quand ils rendent des jugements, toutes les affaires sont jugées d'après la loi. Quand toutes les affaires sont jugées d'après la loi, elles se règlent toutes conformément au « Fen ». Qu'on obtienne des avantages ou qu'on subisse des pertes, aucun mécontentement ne sera provoqué; supérieurs et inférieurs vivront tous en parfaite harmonie » (Chap. Kiun Jen, p. 2).

Notons d'ailleurs que le fondement de la conception de la loi chez les Légistes est que toutes les convictions basées sur des appréciations personnelles sont variables et partiales; les souverains qui gouverneraient d'après leurs propres convictions causeraient des inégalités sociales et la violation des règles de justice, c'est-à-dire « l'application sans aucune justice des peines et des amendes »; l'homme du peuple qui agirait suivant ses propres convictions ou son égoïsme rendrait la vie sociale impossible car chacun lutterait pour ses propres intérêts et la convoitise n'aurait plus de limite. Etant règles applicables à tous et invariables dans tous les cas, les lois forment un critère impersonnel et des convictions communes à tous (Kong sin). Si tout le monde respectait strictement les prescriptions de la loi, tous les actes humains procéderaient d'une même conviction et l'égoïsme ne saurait faire valoir ses droits. C'est là la seule raison pour laquelle les Légistes admettent la valeur absolue de la loi. Remarquons ici que même chez les Légistes, la loi est loin d'être considérée en elle-même

comme *ars boni et æqui* ainsi que les Romains le prétendaient, mais comme un critère de jugement uniforme dont la paix sociale dépend.

C'est ainsi que Cheu Tseu dit : « Il n'est possible de conserver la paix dans le monde que grâce à la détermination du « Fen » ; il n'est possible de distinguer le vrai du faux que grâce à la fixation des termes... Si le souverain s'attachait tout d'abord à la mise au point de la propriété des termes, les plus grands génies, tels les saints souverains Yao et Chouen, n'auraient d'autre moyen que les termes pour connaître le vrai. Si le souverain s'attachait à faire connaître le « Fen », les plus grands malfaiteurs, tels les mauvais empereurs Kie et Tcheou ¹, n'auraient plus la possibilité de commettre des crimes » (livre I, p. 4).

En somme, suivant les Légistes, les termes déterminent les choses, en précisent les propriétés, ce qui empêche les opinions personnelles de se former ; le « Fen » a pour but de mettre un frein à la poursuite des intérêts individuels. L'ordre social ne sera établi que s'il n'existe ni discussion futile, ni lutte ruineuse, et que si tout le monde se soumet à une règle commune établie par la volonté souveraine, c'est-à-dire par la loi.

23. Conception de Yin Wen Tseu. — Yin Wen Tseu est le représentant le plus caractéristique de l'Ecole légiste, aussi bien en ce qui concerne la théorie de « Fen » que la théorie de Tcheng Ming.

Dans la théorie de Tcheng Ming, Yin Wen Tseu admet que l'importance des termes dans la vie sociale réside dans l'exactitude de leur signification, mais cette signification doit être prise objectivement,

d'après la réalité même des choses à représenter. En ce qui concerne le « Fen », il admet d'une manière générale que son importance réside dans l'impersonnalité du critère qu'il représente. Mais ce qui est particulier à Yin Wen Tseu dans sa conception du « Fen » c'est la subjectivité de ce dernier. Le « Ming » et le « Fen » représenteraient une seule et même chose, l'un la chose même, l'autre l'attachement des hommes à cette chose, alors que les deux idées devraient être distinctes. Cette subjectivité du « Fen » n'a pas été expliquée d'une manière satisfaisante et il est difficile d'admettre que lorsque Yin Wen Tseu parle du « Fen » subjectif et du « Fen » critère impersonnel, il entend la même chose.

« Les noms doivent être objectifs, le « Fen » doit être subjectif. Quand j'aime le blanc et déteste le noir, que je préfère le goût sucré à celui d'amertume, les mots : blanc, noir, sucré et amer sont des termes qui appartiennent à l'objet. Les mots : aimer, détester et préférer sont des termes qui appartiennent au sujet. Ce sont ces derniers qui représentent le « Fen » des hommes sur les choses (p. l. v.). On lit un peu plus haut, dans le même paragraphe : « Dans la phrase : « On s'approche des sages et s'éloigne des » méchants, on admire les bons et désapprouve les » mauvais », les termes : sages, méchants, bons et mauvais doivent appartenir à l'objet ; les termes : s'approcher, s'éloigner, admirer et désapprouver doivent appartenir au sujet. Pour que les termes soient convenables, il faut que chaque objet ait deux différents termes, à savoir : un pour le qualifier objectivement (ming) et l'autre pour le qualifier subjectivement (Fen). »

D'après cet extrait, Yin Wen Tseu semble dire que la signification des termes qui représentent les choses fournit, outre le sens, la valeur des choses représentées ; la signification du terme qui exprime un sentiment humain sur une chose marquerait également la cause des actes humains provoqués par cette chose. Cela m'amène à penser que le « Fen », dans la doctrine de Yin Wen Tseu, est non seulement un critère impersonnel, mais aussi la cause généralement reconnue d'un acte. La loi qui précise le « Fen » a donc pour but de déterminer cette cause et ce critère impersonnel. Au point de vue social, l'acte ne sera considéré comme régulier que si l'on tient compte de la cause et du critère. Par conséquent, comme les termes représentant la valeur des choses ont pour but d'éviter les discussions personnelles, les termes représentant le « Fen » de l'homme sur les choses ont pour but de prévenir les compétitions que les désirs égoïstes des hommes provoqueraient ; lorsque le « Fen » est déterminé, tout le monde est tenu de le respecter comme cause et critère des actes et de s'y conformer.

« Quand le « Fen » est connu, l'égoïsme ne peut plus diriger les actes... Si l'égoïsme ne dirige plus les actes, ce n'est pas parce que les hommes n'ont plus de désirs égoïstes, mais parce que le « Fen » étant précis, ils n'ont plus la possibilité de faire jouer leur égoïsme. » Par conséquent, « lorsque le « Fen » est déterminé, même les gens dépourvus d'honneur et avides ne se querellent plus » (Yin Wen Tseu, p. 2, v.).

En somme, qu'il y ait ou non deux acceptions du terme « Fen », on peut affirmer que le but du « Fen »

reste toujours le même chez Yin Wen Tseu : éviter les compétitions afin d'établir l'ordre, car c'est à propos de l'ordre qu'il traite du « Fen ».

24. *Conclusion.* — Bien que nos anciens philosophes prétendissent généralement que le « Fen » a pour but d'éviter les compétitions, ce terme « Fen » cause en fait des désordres, des procès. Le « Fen » comportait, dans l'ancien droit chinois, deux significations : 1° L'ensemble des règles sociales propres à maintenir les différents rangs des individus (« Fen » entre parents et enfants, entre princes et sujets); 2° Le « droit » individuel (« Fen » du propriétaire). De nos jours, le mot « tch'ouan », traduction du mot « droit », prend la place du « Fen », sinon à la lettre, du moins en esprit. Cependant, chez le peuple, c'est toujours le mot « Fen » qui détermine le mode de traitement à appliquer et le champ d'action possible. On rencontre fréquemment les expressions :

Yin fen, conformément au « Fen » ;

Pen fen, « Fen », propre à ;

Chen fen, « Fen », des personnes,

dans les plaidoyers modernes, mais lorsque les nouveaux codes auront été en vigueur pendant un certain temps, le « droit », avec sa définition européenne, remplacera complètement le « Fen ».

En un mot, le « Fen » du droit chinois équivaut au « droit » européen, avec cette seule différence qu'il n'est pas purement subjectif et individuel.

CHAPITRE IV

DES INSTITUTIONS JURIDIQUES ET SOCIALES BASÉES SUR LE MING-FEN

25. Nous savons déjà quelles sont les acceptions des termes « Ming » et « Fen », ainsi que leur portée morale et juridique. Ces connaissances doivent nous permettre de comprendre la raison d'être de toutes les institutions juridiques et sociales chinoises qui sont basées sur le Ming-Fen. Au point de vue terminologique, j'ai interprété, dans les chapitres précédents, les termes « Ming » et « Fen » *in lato sensu*, suivant les différentes écoles philosophiques. Dans le présent chapitre, je dois les interpréter strictement d'après leur acception purement juridique. Pour cette raison, je précise ici qu'on appelle « Ming » les termes qui désignent seulement les rangs sociaux des individus (« Jen louen » en chinois). Le mot « Fen » désigne l'ensemble des droits et des devoirs inhérents au rang de l'individu.

Sous le terme « Jen louen », que je traduis par « rangs des individus », on désigne l'ensemble des rapports moraux et juridiques des individus. Ces rapports sont déterminés suivant, soit le lien naturel, soit le lien social. Quelle que soit l'origine du lien sur lequel les rapports entre individus reposent, tous les droits et devoirs déterminés par les règles coutumières

ou les prescriptions légales, sont toujours impératifs et obligatoires pour tous suivant le rang. Nous connaissons, dans la société chinoise, cinq catégories de rangs des individus, qu'on appelle simplement « Wou louen », les cinq rangs. Ces cinq catégories de rangs sont normaux dans la vie sociale, c'est pourquoi on dit également « Louen tchang », rangs normaux.

26. Classification des rangs. — Quelles sont donc ces cinq catégories ? Voici d'abord une classification suivant le lien entre individus.

Les rangs qui ont pour base le lien naturel sont les suivants :

Des parents par rapport à leurs enfants, et vice versa ;

Du frère aîné par rapport au frère puîné, et vice versa.

Les rangs qui ont pour base le lien social sont les suivants :

Du prince par rapport à ses sujets, et vice versa ;

De l'époux par rapport à l'épouse, et vice versa ;

Entre amis.

Cette classification rationnelle n'est pas conforme aux principes juridiques. D'après ces derniers, elle devrait être :

Du prince par rapport à ses sujets, et vice versa ;

Des parents par rapport à leurs enfants, et vice versa ;

Du frère aîné par rapport au frère puîné, et vice versa ;

De l'époux par rapport à l'épouse, et vice versa ;

Entre amis.

Cette classification est traditionnelle ; elle s'inspire

beaucoup de l'esprit de l'organisation familiale suivant lequel le lien naturel a la préséance sur le lien social. On s'en rendra compte d'après le texte de « Kia Jen » dans le « Yi King » que voici :

« Parmi les membres de la famille, il y a des maîtres sévères qui sont le père et la mère. Pour que la famille soit ordonnée, il faut que les parents agissent comme des parents, les enfants comme des enfants, les frères comme des frères, les époux comme des époux. »

On voit que les deuxième, troisième et quatrième rangs de la classification traditionnelle sont conformes à cette énumération.

Au point de vue juridique, la classification traditionnelle a acquis une valeur légale, et cela, bien qu'elle ne représente pas une opinion unanime. En effet, nous trouvons, en dehors d'elle, diverses autres classifications :

a) D'après le texte du Li Yuin dans le Li Ki, l'ordre des cinq catégories doit être :

Le rang des parents par rapport à leurs enfants et vice versa ;

Le rang du frère aîné par rapport au frère puîné et vice versa ;

Le rang de l'époux par rapport à l'épouse et vice versa ;

Le rang des amis ;

Le rang du prince par rapport à ses sujets et vice versa.

b) D'après le texte du Tchong Young dans le Li Ki :

Le rang du prince par rapport à ses sujets et vice versa ;

Le rang des parents par rapport à leurs enfants et vice versa ;

Le rang de l'époux par rapport à l'épouse et vice versa ;

Le rang du frère aîné par rapport au frère puîné et vice versa ;

Le rang des amis.

c) D'après le texte du Meng Tseu :

Le rang des parents par rapport à leurs enfants et vice versa ;

Le rang du prince par rapport à ses sujets et vice versa ;

Le rang de l'époux par rapport à l'épouse et vice versa ;

Le rang du frère aîné par rapport au frère puîné et vice versa ;

Le rang des amis.

Il est difficile de démêler l'intention des auteurs de ces différentes classifications, mais d'une manière générale, la classification est faite en vue de fixer l'ordre de priorité dans la jouissance des droits et dans l'accomplissement des devoirs.

En cas de conflit entre des individus de différents rangs, c'est l'ordre des rangs qui détermine la priorité. Prenons comme exemple un individu ayant à remplir des devoirs envers son prince et envers son père, ou envers son fils et envers son épouse. L'ordre d'accomplissement de ces devoirs suivant la classification traditionnelle est : prince d'abord, père ensuite ; fils d'abord, épouse ensuite.

27. Détermination du rang de l'individu. — Parmi les cinq catégories de rangs, seul le rang entre amis

est pris au sens large : il désigne le rapport qui existe entre tous les individus autres que ceux qui appartiennent aux quatre premières catégories. Il importe donc d'analyser ces quatre premières catégories :

Suivant l'ordre des cinq catégories de la classification traditionnelle, nous avons tout d'abord le rang entre prince et sujets. Le mot « kiun », qui veut dire « chef », « prince », etc., désigne plus spécialement celui qui a reçu le mandat céleste pour gouverner l'Empire chinois, c'est-à-dire l'empereur. Suivant le Che King, l'empereur est maître de tout le territoire et de tous les sujets. « Il n'y a aucune parcelle de terre dans l'Empire qui n'appartienne à l'empereur, aucun individu dans tout le territoire impérial qui ne soit pas sujet de l'empereur » (Che King, Siao Ya, Pe Chan).

Donc, les princes féodaux et les membres de la famille impériale sont sujets de l'empereur. Par conséquent, le mot « tch'en », qui veut dire « ministre », « sujet », désigne tous les individus autres que l'empereur lui-même. Cependant, dans l'organisation féodale de la dynastie des Tchéou, les princes féodaux étaient également désignés par le mot « kiun », mais juridiquement leurs sujets ne leur appartenaient pas. Le rapport des princes féodaux, eux-mêmes sujets de l'empereur, envers leurs sujets, ne devait pas être le même que celui de l'empereur avec le peuple de l'Empire tout entier. La moralité du peuple tout entier devait être, en principe, sauvegardée directement par le pouvoir impérial, de même que les grandes expéditions devaient être commandées au nom de l'empereur. Les princes féodaux n'étaient, en effet, que délè-

gués par l'empereur pour administrer ainsi que protéger leur principauté.

Au moment de la décadence de la dynastie des Tchéou, les princes féodaux s'emparèrent de certains droits impériaux qu'ils exercèrent sur leurs propres sujets; d'où la critique faite dans le Tch'ouen Ts'iou.

Néanmoins, le rapport personnel du prince féodal avec ses sujets a toujours été déterminé par les règles du rang du prince par rapport à ses sujets. A partir de la dynastie des Tsin jusqu'à la fin des Ts'in (c'est-à-dire de 246 avant J.-C. à 1911) le mot « kiun » fut toujours pris au sens originel. Dans le droit moderne, depuis l'établissement de la République, ce rang a complètement disparu.

A propos des cinq catégories de rangs, M. Leang K'i Tch'ao a soutenu que l'esprit du rang du prince par rapport à ses sujets, et vice versa, ne doit pas disparaître avec l'Empire et que les mots « kiun » et « tch'en » doivent être interprétés au sens large : les maîtres d'école et les directeurs d'établissements quelconques appartiennent au rang de « kiun », tandis que les élèves et les employés appartiennent au rang de « tch'en » (*op. cit.*, p. 124, note). Cette opinion ne me paraît pas admissible, car le rang du prince par rapport à ses sujets a été institué pour maintenir l'ordre ainsi qu'un lien entre la personne du prince et le peuple ; ce rang comporte un ensemble d'effets juridiques strictement déterminés, effets qui ne sont point ceux que comporte le rapport de maîtres à élèves et vice versa.

Prenons le rang entre parents et enfants : Dans le « Ming-Fen », le mot « fou », « père », désigne la qua-

lité du père et de la mère ; c'est pourquoi je le traduis par le mot « parents ».

Sont au rang des parents : d'abord le père, dont l'enfant est issu, soit dans le mariage légitime, soit dans le concubinage légalement reconnu ; ensuite, l'homme et la femme qui ont adopté l'enfant sous le nom de « séu tseu » ou de « Ki tseu », qui veulent dire le fils qui continue l'adoptant dans le culte des ancêtres ; l'homme et la femme qui se sont engagés à une adoption libre sous le nom de « yan tseu » ou de « yi tseu », qui désigne le fils adoptif qui n'a pas le droit de continuer l'adoptant dans le culte des ancêtres. Dans l'adoption libre, il y a des adoptés des deux sexes, mais dans l'adoption d'un héritier du culte des ancêtres, l'adopté est toujours un garçon.

Sont également au rang des parents : les aïeuls et les bisaïeuls, ainsi que les autres ascendants vivants ; les oncles et les tantes, ainsi que les cousins et cousines qui sont de la même génération ou d'une génération antérieure à celle du père.

La différenciation entre tous ceux qui appartiennent au rang des parents est faite suivant le principe de « Ts'in-Ts'in » que j'étudierai plus loin.

La qualité de mère requiert quelque explication. La mère de droit est la femme légitime du père de l'enfant. Les enfants des concubines ont pour mère légale la femme légitime de leur père, mais le lien de mère à enfant existe également avec leur propre mère qui est désignée sous le nom de « Cheng mou », « mère de naissance ». Autrement dit, la femme légitime a la qualité de mère devant ses propres enfants et devant les enfants des concubines, mais les concu-

bines n'ont la qualité de mère que devant leurs propres enfants. Le lien de mère et d'enfant existe entre les concubines et leurs propres enfants, même quand le concubinage est dissous (arrêt de la Cour suprême de Pékin, n° 2325, 4^e année). Quant à la situation des concubines vis-à-vis des enfants de la femme légitime, elle est semblable à celle d'esclave. L'enfant d'une concubine n'a pas non plus de parenté avec les autres concubines de son père.

Cependant une concubine peut devenir mère à titre de « ts'eu mou », aussi bien des enfants de la femme légitime que des enfants des autres concubines, lorsqu'elle nourrit ces enfants à la place de leur propre mère. D'autre part, quand la femme légitime est morte, la légitimation d'une concubine peut avoir lieu par ordre d'ancienneté de concubinage. Une concubine légitimée acquiert, avec le titre de femme légitime, la qualité de mère vis-à-vis de tous les enfants de son mari, y compris ceux qui sont issus du premier lit. En raison de la monogamie légitime, la femme légitime a la qualité de mère vis-à-vis de tous les enfants de son mari, quelle que soit leur qualité juridique.

Entre père et mère, tous deux désignés dans le « Ming-Fen » par le mot « fou », il existe un ordre dont les enfants doivent tenir compte dans l'accomplissement de leurs devoirs : le père passe avant la mère.

Le mot « tseu », « fils » et « enfant », désigne la qualité des fils et des filles. Il convient donc de le traduire simplement par le mot « enfant ».

Sont au rang des enfants vis-à-vis du père et de la

mère légitime : les enfants issus d'un même père, quelle que soit la qualité juridique de leur mère. Dans les rapports de l'enfant d'une concubine avec ses mères, mère légitime et mère de naissance, la qualité de l'enfant sera déterminée d'après les règles que j'ai étudiées ci-dessus.

Sont également au rang des enfants : les neveux et nièces dont la qualité ressemble à celle des enfants « yeou tseu » ; les petits-cousins et petites-cousines.

La différence de traitement à appliquer à tous ceux qui appartiennent au rang des enfants est fixée non seulement d'après le principe de « Ts'in-Ts'in », mais encore d'après le sexe. Par suite de l'organisation familiale, les filles perdent par leur mariage les droits qu'elles avaient dans leur famille originelle et le rapport juridique entre elles et leurs parents change sensiblement. L'inégalité des sexes dans les droits familiaux a été formellement abolie par la décision du Deuxième Congrès national du Kuomintang.

Examinons les différentes qualités des enfants : Il y avait, dans le « Ming-Fen », deux catégories d'enfants : a) « Ti tseu », « enfants légitimes », ceux qui sont nés de la femme légitime ou qui ont été adoptés à titre d'héritiers du culte des ancêtres ; b) « Chou tseu », « enfants des concubines ». La distinction en « ti tseu » et « chou tseu », avait une grande importance sous les Tchéou où l'héritier du trône impérial ou princier devait toujours être un fils légitime, « ti tseu ». Quand un empereur ou un prince féodal n'avait pas de fils de sa femme légitime, on faisait légitimer, dans le « Ming-Fen », un des fils qu'il avait eus d'une concubine, afin qu'il lui succédât sur le trône. C'est ce

qu'on appelle « li ti tseu », « légitimation ». Par suite de l'existence légale du concubinage, un empereur pouvait avoir douze femmes, un prince féodal pouvait en avoir neuf ; si la femme légitime n'avait pas d'enfant, il était rare que les nombreuses concubines n'eussent pas de fils non plus. L'adoption d'un enfant étranger à la famille était pour ainsi dire inconnue ; on constate d'ailleurs dans le Tch'ouen Ts'iou qu'un frère fut souvent appelé à succéder à un prince mort sans fils. Cependant, l'adoption d'un successeur au culte des ancêtres par un homme du peuple a pour origine la légitimation d'un fils de concubine pour successeur du trône. C'est pourquoi, dans les codes dynastiques, le chapitre qui traite des règles de l'adoption était intitulé « li ti tseu » et non « li ki tseu » ou « li séu tseu ». Néanmoins, il faut reconnaître que les codes dynastiques ne gardaient que la lettre, non l'esprit du système de « li ti tseu ». Premièrement, la distinction en « ti tseu » et « chou tseu » devenait, dans le droit postérieur aux Tch'ou, plutôt nominale pour le peuple. Les fils légitimes et les fils de concubines avaient le même droit à la succession aussi bien des biens familiaux qu'à celle du culte des ancêtres. Quand une adoption avait lieu, on adoptait un garçon issu d'une branche de la famille ou d'une famille portant le même nom que l'adoptant. Par conséquent, il ne s'agissait plus d'une légitimation dans le « Ming-Fen » de fils légitime, mais d'une adoption pure et simple. Deuxièmement, dans la famille du peuple, le droit au culte des ancêtres n'était pas un droit exclusivement réservé à la branche aînée, les branches qui s'appellent « siao chung » (sous le régime familial des

Tchéou, les branches cadettes jusqu'à la cinquième génération) avaient le droit d'adopter un héritier au culte familial des ancêtres et de s'attacher à la famille pour toujours au lieu de la quitter à la sixième génération, aussi bien que la branche aînée qui s'appelle « ta chung » (la famille du fils aîné du fondateur de la famille, continuée seulement par l'aîné de chaque génération).

Dans l'ancien droit, sauf quelques rares exceptions, les fils légitimes et les fils des concubines avaient la même situation juridique. Le Code civil a supprimé la distinction de « ti tseu » et de « chou tseu », comme il a supprimé le concubinage légal, mais il n'a pas apporté de changement dans la situation des enfants issus de concubines.

Dans le « Ming-Fen », il y avait également deux qualités pour les enfants adoptifs :

a) « Ki tseu ou séu tseu », fils adoptif, pour continuer le culte des ancêtres ;

b) « Yan tseu » ou « yi tseu », enfants adoptifs simples.

Cette distinction était tout à fait importante. Dans l'ancien droit, l'adoption d'un héritier au culte devait être faite conformément aux conditions et règles prescrites au chapitre du « li ti tseu wei fa » du code dynastique ; l'adopté devait être de la même génération que celle des enfants de l'adoptant (Tchao mou siang tang) et pris dans la branche la plus proche de l'adoptant ; autrement dit, on devait choisir d'abord parmi les neveux, à défaut de ceux-ci, parmi les petits-cousins issus des cousins germains ; à leur défaut, parmi les petits-cousins issus des autres cousins, et ainsi de suite parmi les enfants qui portent le

même nom de famille que l'adoptant. Cependant, si l'enfant qui, légalement, devait être choisi, avait mécontenté gravement l'adoptant, ce dernier avait le droit de dédaigner l'ordre légal et de se choisir, suivant son sentiment ou l'estime qu'il pouvait avoir personnellement, un fils adoptif dans les branches éloignées, pourvu que ce dernier fût de la génération voulue. La coutume et la loi prohibaient : la violation de l'ordre des générations ; la perturbation de l'organisation du clan agnatique par introduction dans la famille d'une personne ne portant pas le même nom. Ce dernier cas était cependant toléré tout à fait exceptionnellement par certaines coutumes quand tous les membres du clan avaient donné un consentement exprès. En dehors de ces deux règles impératives, il n'y avait pas d'autres conditions à caractère strict. La coutume admettait même la validité d'une adoption faite au nom d'une personne morte avant l'âge nubile.

En ce qui concerne l'adopté, un fils unique ne devait pas, en principe, être l'objet d'une adoption ; mais, la coutume d'abord, et la loi ensuite, avaient admis que le fils unique fût adopté par son oncle paternel et succédât ainsi aux deux frères dans le culte des ancêtres. Le Code civil ayant supprimé cette sorte d'adoption, seules les règles coutumières sont applicables aux adoptions de ce genre qui subsistent encore.

Les « yan tseu » et les « yi tseu » sont adoptés par une adoption libre, c'est-à-dire sans condition de forme ni de fond. Le fait d'élever un enfant, fils ou fille, vaut adoption, sauf en cas de rapt bien entendu. Quand l'adopté a un nom de famille différent de celui

de l'adoptant, il a le droit de porter le nom de ce dernier, mais cela ne lui donne aucun droit au culte ni aux biens. En somme, les adoptés par adoption libre ont le « Ming » de membre de la famille mais non le « Fen ». Le Code civil prescrit un certain nombre de conditions et d'effets à cette adoption qui, de nos jours, devient la seule légale en Chine (voir les art. 1072 à 1083).

Il est difficile de dire à quelle époque la loi a reconnu l'existence de l'adoption libre ; cependant, il est certain qu'à partir de 618 l'adoption libre était légalement admise, car dès la dynastie des T'ang (618-905), le terme « yan tseu » figure aux codes dynastiques ; mais dans la première dynastie des Han (206 avant J.-C. an 8 après J.-C.), le « yan tseu » ne semblait pas avoir, juridiquement, le rang de fils. On voit notamment le célèbre jurisconsulte Ton Chung Chou justifier assez difficilement la qualité du père et celle du fils à la suite d'une adoption libre : en raison de l'absence de texte légal, il avait emprunté un argument au Che King (voir Han Lu K'ao, chapitre Ton Chung Chou Tch'ouen Ts'iou kiue yu). Cependant, le Ts'eu Yuan (dictionnaire) cite un texte pris dans l'*Histoire de la 2^e Dynastie des Han* (25-219) d'après lequel le fils adoptif « yan tseu » avait été accepté par l'empereur comme successeur à une charge publique dont l'adoptant était titulaire.

L'existence légale de l'adoption libre a donc dû commencer à une date située entre le jugement de Ton Chung Chou et l'acceptation d'un « yan tseu », par l'empereur, pour successeur dans une charge publique. Il est d'ailleurs hors de doute que l'auto-

rité juridique de Ton Chung Chou ait eu une grande influence, à cet égard, sur la législation subséquente.

Etudions maintenant le rang des frères aînés par rapport aux frères puînés et vice versa. Le mot « frère », dans le « Ming-Fen », désigne également les sœurs. Sont au rang des frères : Ceux qui sont issus d'un même père, quelle que soit la situation de leur mère, femme légitime, concubine ou autre. Il n'y avait, dans l'ancien droit, aucun lien juridique entre les frères et les sœurs issus des mariages successifs de la mère ; ainsi les mariages entre frère et sœur utérins étaient non seulement valables, mais fréquents. Tous les adoptés des mêmes adoptants sont frères entre eux ainsi que l'enfant adoptif avec l'enfant issu de l'adoptant.

Le lien juridique entre les frères par la naissance et le fils adopté pour continuer le culte des ancêtres, était et est encore le même que celui qui existe entre frères de même nature juridique, mais la différence était énorme entre les frères ayant droit au culte et les adoptés par adoption libre.

Sont également au rang des frères : les cousins germains paternels qui sont des « presque frères », « ts'ong hiong ti » ; les cousins germains maternels et les cousins issus des sœurs du père, « piao hiong ti ». Dans l'ancien droit, la différence qu'il y avait entre les cousins germains paternels, « ts'ong hiong ti » et les autres cousins germains, était d'importance. Les premiers étaient des « presque frères », les derniers étaient simplement des « alliés » ; par conséquent, le rapport familial entre les cousins germains paternels était très intime mais il n'existait pas chez

les autres cousins germains. Non seulement il n'y avait pas de rapport de famille entre les cousins « piao hiong ti », mais leur parenté ne constituait pas un empêchement au mariage ; ainsi nous pouvons dire que, sous l'ancien régime, les mariages entre cousins germains qui portaient un nom de famille différent, représentaient au moins la moitié de la totalité des mariages. A cet égard, le Code civil a énuméré des empêchements suivant le lien de parenté au lieu que ce soit suivant le lien de « Ming-Fen », afin d'abolir ce genre de mariage qui risque de dégénérer la race.

Sont encore au rang des frères dans le « Ming-Fen » : tous les autres cousins, même très éloignés, pourvu qu'ils soient des agnats.

Les sœurs mariées devenaient, selon le « Ming-Fen », des étrangères « alliées » pour leurs frères. Au contraire, les belles-sœurs, femmes des frères, qui avaient les mêmes rang et droits que leur mari, jouissaient des droits attachés au rang de frère. En écartant le « Ming-Fen », le Code civil a également amélioré la situation des sœurs mariées.

Le rang des frères aînés par rapport aux frères puînés et vice versa est très large : la différenciation est faite suivant le degré de parenté, le lien familial et le sexe.

Voyons enfin le rang de l'époux par rapport à l'épouse et vice versa. Seuls sont au rang des époux ceux qui ont contracté un mariage légitime. Le concubinage, quoique légalement reconnu par l'ancien droit et toléré de nos jours, ne produit par les effets du « Ming-Fen » des époux entre le concubin et la

concubine, sauf en ce qui concerne la situation juridique des enfants. Quelles sont donc les différences qu'il y a entre la femme légitime et les concubines ?

a) Le rang de la femme légitime est, dans le « Ming-Fen », égal à celui de son mari tandis que la situation de la concubine est celle d'esclave. Son concubin et la femme légitime de ce dernier sont ses maîtres.

b) La famille d'origine de la femme légitime est protectrice légale de celle-ci alors que les concubines ne sauraient jouir d'une semblable protection.

c) Le contrat de mariage légitime est un contrat de mariage tandis que le contrat de concubinage qui, avant la loi de prohibition de la traite des êtres humains, était un contrat de vente, est maintenant, d'après la jurisprudence de la Cour suprême de Pékin, un contrat innommé (arrêt n° 108 de l'an 8).

d) En ce qui concerne la dissolution du mariage légitime, l'ancien droit avait déterminé sept causes de répudiation avec trois cas dans lesquels la femme légitime n'aurait pu être répudiée pour une des sept causes légales. Aujourd'hui, elle est régie par le Code civil. Les concubines, elles, pouvaient être répudiées sans motif mais la Cour suprême de Pékin a déclaré qu'étant un membre de la famille, la concubine ne saurait être abandonnée sans cause valable (arrêt n° 310 de l'an 6) et qu'après la mort de son concubin, elle ne saurait être chassée par les autres membres de la famille (arrêt n° 852 de l'an 6).

La femme légitime, « ts'i », est celle qui a acquis le « Ming-Fen » d'épouse par un contrat de mariage. Dans l'ancien droit, le contrat de mariage devait être

conclu par les parents des deux futurs époux. En vertu des droits et devoirs résultant du « Ming-Fen », les parents étaient tenus de marier leurs enfants ; par conséquent, le contrat de mariage n'était nullement un contrat personnel aux époux, mais un acte des parents que les enfants étaient obligés de respecter pour la seule raison qu'il découlait de la puissance paternelle. Ce contrat était, en principe, fait sous forme de demande écrite adressée au père (ou au grand-père et au père) de la jeune fille, par le père (ou par le grand-père et le père) du jeune homme. Des cadeaux fixés par la coutume devaient accompagner la demande. Quand la demande était acceptée par réponse écrite, le mariage était considéré comme conclu. Cet échange de correspondance constituait le contrat de mariage que l'on dénommait « houen chou » et faisait preuve légale. Cependant certaines coutumes faisaient exception à cet égard en admettant la validité du mariage par simple offrande de cadeaux. Bien qu'il y eût d'autres formalités obligatoires pour contracter mariage, les futurs époux étaient considérés comme époux dès le jour de l'acceptation de la demande. Ainsi, dans le cas où le fiancé venait à mourir avant le jour du mariage, la fiancée devenait veuve et avait le droit de succession sur les biens de la famille de son fiancé et le droit d'adopter un fils pour continuer le culte des ancêtres de son fiancé, tout comme si le mariage eut été consommé. Certaines coutumes admettent que, lorsque deux fiancés meurent avant leur mariage, ils ont le droit d'être enterrés dans le même caveau et devien-

nent ainsi les ancêtres de celui qu'on a adopté pour continuer le culte des ancêtres de la famille.

A part certains cas déterminés au Code dynastique (maladies cachées, condamnations pour brigandage, adultère, etc.), les fiançailles ne pouvaient être dissoutes, et il était interdit à l'une des parties, sous peine de condamnation pénale, de contracter un nouveau mariage, car le « Ming-Fen » de « ts'i » était définitivement acquis par la fiancée dès le jour des fiançailles.

En vertu du principe « Wou eul ti », qui signifie monogamie légitime, un individu n'a le droit d'avoir qu'une femme légitime. A moins d'être veuf, il ne peut contracter un autre mariage. Cependant, la coutume admettait généralement qu'un individu avait le droit d'avoir deux femmes légitimes, c'est-à-dire deux femmes ayant le même « Ming-Fen » de « ti ts'i », lorsqu'il succédait en même temps à son père et à son oncle paternel dans le culte des ancêtres. Ces deux femmes, qui, en principe, représentaient chacune des deux branches de la famille, étaient désignées sous le nom de « touei fan » (chambre côte à côte) ou « ting tcheu ts'i » (femmes représentant chacune une branche de la famille). La loi n'a jamais admis cette coutume : non seulement on ne peut trouver aucun texte légal sur ce point, mais la Cour suprême de Pékin a eu soin de corriger, par sa jurisprudence, cette situation de fait. Elle déclara que le fils qui succède à la fois à son père et à son oncle paternel, n'a pas le droit d'avoir deux femmes légitimes (arrêt n° 1176 de l'an 5), que sa deuxième femme ne peut acquérir le « Ming-Fen » de femme

légitime, c'est-à-dire qu'elle sera réputée concubine (arrêt n° 852, an 6 et Interprétations, n°s 428 et 939) et que si la deuxième femme ne veut pas accepter la qualité de concubine, le tribunal ordonnera la dissolution du second mariage (arrêt n° 662, an 6).

Le Code civil, ayant adopté le principe purement individualiste, a complètement changé notre droit en ce qui concerne le mariage. Il a notamment proclamé que le contrat de mariage doit être fait par les futurs époux et non par leurs parents (art. 972) et établi des empêchements suivant les degrés de parenté et non suivant le « Ming-Fen » comme auparavant (art. 983) ainsi que de nombreux autres changements (voir les art. 972 à 1058 du Code civil chinois).

Quant à la concubine « ts'ie », elle acquiert sa qualité par l'union continue de fait. Quand elle entre dans la famille de son concubin, la coutume exige qu'elle accomplisse un certain nombre de formalités en vue de marquer sa déférence et sa soumission à la femme légitime ainsi qu'aux fils légitimes. Cependant, ces formalités coutumières n'ont pas de rapport juridique avec la qualité de concubine (arrêt n° 1534, an 5), l'entrée dans la famille du concubin n'étant pas, de par la loi ni de par la coutume, obligatoire. Si elle a, dès le début du concubinage, une résidence séparée de la famille de son concubin, elle peut rester séparée de la famille après la mort de ce dernier tout en jouissant des droits qu'elle possède de par sa qualité, par exemple : pension alimentaire consentie par la famille du concubin (arrêt n° 449, an 10).

Quelle est donc la situation juridique de la concubine ? Dans l'ancien droit, le concubinage, quoique

reconnu légalement, n'avait pas une situation précise. Nous n'en pouvons pas non plus trouver de règles dans la coutume. Dans certains cas, la concubine était assimilée à l'esclave, dans d'autres, à la femme légitime ; en un mot la situation juridique de la concubine est restée très confuse sous toutes les dynasties impériales. Vers la fin de l'empire et sous l'influence de l'opinion publique, la reconnaissance légale du concubinage ne se maintenait plus que difficilement et dès la République, elle est en voie d'abolition. Pourtant le concubinage est encore toléré par le Gouvernement national dont la politique est celle-ci : le concubinage doit d'abord disparaître des lois : ni le Code civil, ni les lois spéciales n'en doivent traiter (voir le septième point des directives du Conseil central politique du Kuomintang concernant le droit de famille). Le Gouvernement ne décrète pas non plus de peines ni l'annulation du contrat pour assurer l'abolition du concubinage. Par conséquent, la coutume et la jurisprudence sont les seules règles applicables en la matière.

Résumons donc la situation juridique de la concubine d'après la jurisprudence de la Cour suprême de Pékin :

a) Devoir de fidélité de la part de la concubine (arrêt n° 1372, an 7) ;

b) Soumission à la surveillance de la femme légitime (arrêt n° 852, an 6) ;

c) La concubine peut posséder des biens à titre privé, lesquels sont distincts des biens familiaux (arrêt n° 2052, an 4) ;

d) La concubine doit être traitée de la même ma-

nière que les autres membres de la famille (arrêt n° 922, an 7), mais en aucun cas elle ne peut devenir un membre supérieur dans la famille (arrêt n° 724, an 8) ;

e) Après la mort de son concubin, elle a droit à une pension alimentaire sur la succession (arrêts n° 385 de l'an 3, 1078 de l'an 3, 1691 de l'an 4, 981 de l'an 6 et 243 de l'an 7), mais cette pension ne lui sera accordée qu'à condition qu'elle ne contracte ni un mariage, ni un second concubinage (arrêt n° 375, an 8) ;

f) La concubine ne peut pas être abandonnée sans cause valable soit par son concubin, soit par la famille après le décès de ce dernier (arrêt n° 310, an 6 et 652 même année) ;

g) Enfin la dissolution du concubinage n'est pas soumise aux règles qui régissent le divorce. Quand la cause est justifiée, la dissolution du concubinage doit toujours être prononcée, (arrêt n° 840, an 5 et Interprétation n° 1928) et les dommages-intérêts, s'il y a lieu, doivent être réglés suivant le droit commun (arrêt n° 1237, an 3) (1).

Le concubinage légal a une origine très ancienne. Au début, seuls les empereurs et les princes féodaux avaient le droit d'avoir plusieurs femmes, paraît-il. D'après les classiques, les femmes qui, lors du mariage, accompagnaient la femme légitime d'un prince, étaient ses aides dans l'administration intérieure de la famille princière et étaient classées en diverses catégories suivant leurs fonctions. En général, les

1. * Consulter le *Recueil des sommaires de la jurisprudence de la Cour Suprême de la République de Chine en matière civile et commerciale*, traduit et annoté par M. J. Escarra, note 157, page 270.

accompagnatrices de la femme légitime étaient les sœurs et les cousines de cette dernière et devenaient *ipso jure* concubines du mari. Par conséquent, seule la femme légitime était mariée, toutes les autres femmes devenaient concubines, sans aucun acte ni aucune formalité. Suivant le principe de « pou tsai ts'iu », un prince n'avait pas le droit de contracter deux mariages ; quand sa femme légitime mourait avant lui, une de ses concubines, choisie dans l'ordre voulu, devait être légitimée. Si la femme légitime ne laissait pas de fils, un fils légitimé d'une concubine succédait au trône. Puisqu'il n'y avait qu'un seul mariage, bien qu'il y eût plusieurs femmes, tous les enfants issus d'elles devaient avoir la même mère. D'où l'origine de la monogamie légitime accompagnée de concubinages légaux, dans l'ancien droit chinois (voir *La Polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale*, de M. Granet).

Cependant le Li Ki dit : « On ne doit pas contracter un mariage avec une femme qui a le même nom de famille que soi ; quand on achète une concubine et qu'on est dans l'ignorance de son nom de famille, on consulte l'augure » (K'iu Li). Ce texte témoigne de l'achat des concubines qui semblait être pratiqué dans l'antiquité même par le peuple. J'ai tout lieu de penser que l'achat des concubines devait être une pratique purement populaire ; par les effets juridiques du concubinage légal dans l'ancien droit, nous pouvons affirmer que l'origine de ce concubinage remonte aux mariages princiers de l'antiquité.

Du reste, le concubinage légal, bien que contestable par nature, avait certains avantages à l'époque féodale

de la Chine où le mariage du prince était plutôt une alliance politique entre principautés qu'une union de deux individus. La stabilité de la situation extérieure des principautés dépendait certainement de la stabilité des alliances privées entre familles princières. Or, chaque fois qu'un prince perdait sa femme, s'il était obligé de contracter un nouveau mariage, la situation politique extérieure, voire même intérieure, pouvait changer complètement. Aussi, par la légitimation d'une concubine et d'un fils de concubine si la femme légitime ne laissait pas de fils, le concubinage légal permettait au prince de ne pas contracter un deuxième mariage tout en ayant une femme légitime et un de ses propres enfants pour héritier du trône.

Cependant, ces avantages ne se présentaient pas dans la famille roturière. Les gens du peuple pouvaient contracter un nouveau mariage après le décès de leur femme légitime. Pourquoi le concubinage est-il répandu dans le peuple ? D'après la morale chinoise, c'est un devoir filial d'avoir des fils. Mencius dit : « Il y a trois catégories d'impiétés : ne pas avoir de descendant est la plus grave » (Li Lan Chan). La majorité des cas de concubinage ont pour unique cause la nécessité de procréer des fils et tant que la moralité n'aura pas complètement changé, le concubinage existera malgré la loi qui tend à l'abolir.

28. Principes différentiels régissant le « Ming-Fen ».

— Les principes fondamentaux régissant le « Ming-Fen » sont au nombre de cinq : a) Ts'in-Ts'in ; b) Tchang-Tchang ; c) Tsuen-Tsuen ; d) Kuei-Kuei et e) Hien-Hien.

a) Suivant le principe de « Ts'in-Ts'in », on doit traiter ses semblables d'après le degré d'intimité, les plus proches devant recevoir le meilleur traitement. Bien que le terme « Ts'in-Ts'in » désigne l'intimité, ce principe a un caractère beaucoup plus juridique que moral ; par conséquent, il n'implique pas toujours de la tendresse ni de l'affection, mais détermine les droits et devoirs des individus entre eux.

Entre les membres de la famille, le degré d'intimité était déterminé, dans l'ancien droit, de la manière suivante : 1° Des parents envers leurs enfants et vice-versa, l'intimité était d'autant plus étroite que le degré de parenté était plus proche ; par le principe de Ts'in-Ts'in, l'ordre des degrés d'intimité était le suivant : père et mère avec leurs enfants, grand-père et grand-mère paternels avec leurs petits-enfants, oncles paternels avec leurs neveux, grands cousins paternels avec leurs petits cousins, etc. ; 2° des frères aînés envers les puînés et vice versa. C'était également le degré de parenté agnatique qui déterminait le degré d'intimité. D'après le « Ming-Fen », les parents extérieurs « wai ts'in » (tous ceux qui étaient liés soit par la parenté maternelle, soit par une alliance), quel que soit leur degré de parenté, étaient moins intimes, au sens juridique du mot, que tous les agnats compris dans les cinq degrés de deuil « wou fou » (délai et tenue de deuil fixés d'après le principe de « Ts'in-Ts'in »). Les filles, avant leur mariage, étaient au même degré d'intimité que leurs frères, mais devenaient des « wai ts'in » par leur mariage ; cependant, si une fille se mariait sous le régime de « jou tchouéi » (le mari entre dans la famille de sa femme au lieu que ce soit

le contraire), elle était au même degré d'intimité après son mariage qu'un enfant qui serait entré dans la famille par adoption libre « yan tseu ». Quand un fils était donné en vue de l'adoption, il perdait tout lien d'intimité avec ses parents (voir les différents degrés d'intimité d'après la tenue et le délai de deuil dans le tableau des cinq degrés de deuil figurant aux codes dynastiques).

Entre époux, le degré d'intimité était assez difficile à déterminer. Les deux époux avaient les père et mère du mari et leurs propres enfants pour premier degré. Bien que le rang de frère aîné par rapport au frère puîné fût classé au-dessus du rang de l'époux par rapport à l'épouse, le lien d'intimité entre époux devait être plus étroit que celui qui existait entre eux et les frères du mari, sauf en ce qui concernait les affaires de famille.

Le principe de « Ts'in-Ts'in » recevait également son application hors de la famille, mais offrait un intérêt plus faible. L'intimité entre les parents extérieurs était plus étroite que celle des amis. Parmi les amis, le degré d'intimité s'établissait, en principe, suivant l'attachement personnel ou un lien social.

Le code civil n'a pas conservé l'ancien esprit de ce principe dans la détermination des droits et des devoirs civils entre individus ; néanmoins, la différenciation de traitement, faite suivant la parenté, ne constitue qu'une simple modification non l'abolition du principe lui-même. Au point de vue moral, ce principe continuera à être suivi dans la vie privée tant que la famille du type actuel n'aura pas complètement disparu.

b) Le principe de « Tchang-Tchang » a un caractère essentiellement individuel et prescrit qu'on doit traiter ses semblables d'après la différence d'âge, les plus âgés devant recevoir le meilleur traitement et avoir quelquefois la plus grande obligation. Ce principe ne s'applique qu'aux individus égaux en rang et degré d'intimité; on ne peut donc pas déterminer la priorité des droits entre cousin et petit-cousin par le principe de « Tchang-Tchang », car leur rang est différent, on ne le peut non plus quand il s'agit d'un devoir à accomplir envers son père et envers son oncle, car les deux ayants droit sont à des degrés d'intimité différents. Quand il s'agit de déterminer la priorité entre deux frères, deux amis, etc., le principe de « Tchang-Tchang » est seul applicable.

Sous la dynastie des Tchéou, l'importance de l'âge était très grande, surtout en matière de succession. Un prince féodal, fondateur d'une principauté, avait deux héritiers quel que soit le nombre de ses fils existants, alors que les autres princes n'en avaient qu'un. Les deux héritiers du fondateur, l'un au trône, l'autre au culte des ancêtres, étaient toujours les aînés - parmi les fils légitimes vivants. Dès la deuxième génération, l'héritier du trône aussi bien que l'héritier du culte étaient les descendants directs de chacun des deux héritiers du fondateur. La règle successorale était la suivante : « L'héritier doit être le plus âgé des fils légitimes vivants, quelle que soit sa capacité personnelle. » Cette règle est une des applications les plus caractéristiques du principe de « Tchang-Tchang ». Cependant, quand un prince n'avait pas d'héritier légitime, il pouvait légitimer un fils d'une de ses con-

cubines d'après la capacité personnelle de l'héritier sans avoir besoin de tenir compte de l'âge. Dans le droit postérieur aux Tchéou, ce principe est resté applicable à la succession au trône impérial et aux titres de noblesse, mais en droit privé, ni la succession des biens familiaux, ni la succession au culte n'est dévolue d'après le principe de « Tchang-Tchang » ; c'est le principe d'égalité entre les fils du défunt, quels que soient leur âge et leur qualité, qui l'a complètement remplacé. En somme, le principe de « Tchang-Tchang » n'a plus d'importance dans le droit, mais dans la morale, il conserve toujours sa valeur originale. Le Li Ki dit : « Celui qui est une fois plus âgé que vous doit être traité par vous suivant le rang de votre père ; celui qui a dix ans de plus que vous, d'après le rang de votre frère aîné ; celui qui a cinq ans de plus que vous sur le pied d'égalité avec vous » (K'iu Li).

c) Le principe de « Tsuen-Tsuen » étant basé sur le rang, avait autrefois, dans le droit public, un caractère tout à fait strict. Il déterminait la préséance dans la hiérarchie politique comme le principe de « Ts'in-Ts'in » déterminait le traitement à appliquer aux individus dans la vie privée. « Quand on est à la Cour, on agit d'après le principe de « Tsuen-Tsuen » ; quand on est en famille, on agit d'après le principe de « Ts'in-Ts'in ». » D'après ce principe, on doit traiter ses semblables suivant le rang social ou politique, ceux qui appartiennent aux rangs les plus élevés devant recevoir le meilleur traitement. Ce principe avait deux valeurs différentes dans l'application : Dans le droit public, les droits et les devoirs, tant au

point de vue moral qu'au point de vue matériel, sont déterminés d'après le seul principe de « Tsuen-Tsuen ». Nous savons que, sous la dynastie des Tchéou, le nombre des temples, celui des concubines, ainsi que tous les autres droits étaient déterminés d'après ce principe unique. Dans le droit privé, il n'a pas de caractère juridique et détermine seulement la supériorité honorifique. Par exemple, le grand-père est supérieur au père en rang, mais un individu a plus de devoirs envers son père qu'envers son grand-père. Cependant, pour assurer la direction de la famille et du clan, ceux dont le rang est plus élevé ont plus d'autorité.

d) Le principe de « Kuei-Kuei » s'appliquait pour le traitement des gens d'après leur qualité civile ou politique. Ceux dont la qualité était supérieure devaient recevoir le meilleur traitement. Parmi les qualités civiles, on distinguait pour les femmes, la femme légitime et les concubines ; pour les enfants, les enfants légitimes et la progéniture des concubines. La différence de traitement a déjà été étudiée ci-dessus. Quant à la qualité politique, la distinction en nobles et en roturiers était également classique. Il est certain que les nobles recevaient un traitement meilleur que les roturiers et il y avait naturellement des degrés suivant l'importance du titre de noblesse.

e) Le principe de « Hien-Hien », basé sur la capacité personnelle de l'individu, s'applique à l'individu sans tenir aucun compte de sa situation sociale ou politique. Suivant ce principe, on doit traiter ses semblables d'après leur capacité : les plus capables devant recevoir le meilleur traitement. C'était en vertu de ce

principe que la nomination de tous les fonctionnaires était uniquement basée sur leurs succès aux examens qui faisaient la preuve de leurs capacités.

Dans le droit privé, le principe de « Hien-Hien » reçut rarement une application. Le droit à succession était dévolu suivant le principe de « Ts'in-Ts'in » ; on n'avait pas même le droit d'adopter un fils pour continuer le culte des ancêtres à son choix, à moins que l'enfant qui aurait dû être désigné ait été déchu pour une cause quelconque. Si les capables n'étaient pas juridiquement distingués des incapables, il n'en était pas de même dans la vie sociale. C'est pourquoi le principe de « Hien-Hien » reste toujours un principe moral chez nous.

29. Conclusion. — Le « Ming-Fen » étant la seule base des institutions juridiques de l'ancien droit chinois, il ne saurait être complètement oublié par le peuple régi par le code civil qui vient à peine d'entrer en vigueur. Les traditions morales et les coutumes juridiques basées sur le « Ming-Fen » ne sauraient être négligées sans qu'on courût le risque de compromettre l'ordre social, car elles ont toutes deux acquis force obligatoire dans la conscience publique.

Au point de vue scientifique, il est incontestable que nos anciennes institutions juridiques basées sur le seul fondement du « Ming-Fen » ont un certain nombre de défauts, surtout en matière de droit de famille. Cependant, ces défauts découlent plutôt de l'organisation de la famille et du clan agnatique que du « Ming-Fen » même. D'ailleurs, le « Ming-Fen », au sens propre du terme, est simplement la base sur laquelle les droits et les devoirs de l'individu par rapport à ses

semblables reposent. Suivant l'esprit du « Ming-Fen », l'individualisme ne saurait exister dans la vie sociale. L'individu étant toujours en toutes occasions rangé dans les « wou louen », il est obligé de tenir compte du rapport qu'il y a entre lui et ses semblables ; la réciprocité des droits et devoirs dans le « Ming-Fen » écarte nécessairement l'individualisme qui est incompatible avec la vie collective de la famille telle qu'elle se maintint en Chine sans inconvénient grave pendant des milliers d'années. Sollicité par Tsing Kong de Tsi de donner son avis sur la politique, Confucius répondit que « le prince doit agir comme un prince, que les sujets doivent agir comme des sujets ; les parents comme des parents, les enfants comme des enfants », et ainsi de suite (Louen Yu, chapitre Yen Youen). Cette réponse constitue un véritable dogme dans la morale chinoise.

Dans d'autres chapitres, je comptais traiter des critiques que Confucius a faites du Tch'ouen Ts'iou dans le but de sanctionner les irrégularités commises contre le « Ming-Fen », car ces critiques avaient l'avantage de préciser non seulement la portée réelle du « Ming-Fen », mais encore et surtout sa valeur de logique juridique dans la technique du droit chinois. Hélas ! la vive inquiétude causée par la guerre qui vient de déchirer mon pays m'a retardé de plusieurs mois et j'ai été contraint de m'arrêter ici. J'espère que, plus tard, quelques loisirs me permettront d'utiliser les nombreuses notes que j'avais primitivement réunies, en complétant ce travail.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES CHINOIS

I. Philosophiques

Les treize classiques :

Che san king tch'ou sou, éd. Song pen, annotée, 1887;

Che san king, éd. Commercial Press, Shanghai;

(Tchéou yi, Chang chou, Mao che, Tchéou li, Yi li, Li ki,
Tch'ouen Ts'iou et Tso tchouan, Tch'ouen Ts'iou et
Kong yan tchouan, Tch'ouen ts'iou et Kou leang
tchouan, Louen yu, Hiao king, Eul ya, Meng tseu).

Les cinq classiques annotés :

Wou king tsi tch'ou (Yi king, Chou king, Che king, Les
trois Li, Tch'ouen ts'iou).

Ta tai li ki, par Tai e (collection de Han Wei ts'ong chou,
1895).

Les quatre livres :

Ta hio, Tchong young, Louen yu, Meng tseu.

K'in ting chou king tchouan chouo lei tchouan, 12 fasc., 1867.

K'in ting che king tchouan chouo lei tchouan, 16 fasc., 1867.

K'in ting tch'ouen ts'iou tchouan chou lei tchouan, 20 fasc.,
1867.

K'in ting tchéou li yi sou, 24 fasc., 1867.

K'in ting yi li yi sou, 28 fasc., 1867.

K'in ting li ki yi sou, 32 fasc., 1867.

Houang ts'in king kiai, 360 fasc., Canton.

Houang ts'in king kia siu pien, 320 fasc., Canton.

Kouo yu, 5 fasc., 1869.

T'ai ping yu lan, 1894, Shanghai.

De la collection « Cent philosophes », éd. Librairie Sao ye chang fan :

K'ong tseu kia yu, par Wang Siou.

K'ong tseu tsi yu, par Ssé Tch'ou.

Siun Tseu.

K'ong ts'ong tseu, par K'ong fou.

Kouan tseu.

Chang tseu.

Cheu tseu.

Han fei tseu.

Mé tseu.

Yin Wen tseu.

Chen tseu.

Kong sun long tseu.

Yen tseu tch'ouen ts'iou.

Yu cheu tch'ouen ts'iou, par Yu Pou Wei.

Hoei nan tseu, par Liu Ngan.

Louen hen, par Wang Tchong.

Kuan yin tseu.

Lao tseu tao te king, avec commentaires de Wang Pi.

Tao te tchen king, avec commentaires de Wou Chen.

Tchouang Tseu.

Lie tseu.

Tch'ouen ts'iou fan lou, par Ton Chung Chou (collection de Han Wei ts'ong chou).

Hou Che. — *Précis d'histoire de la Philosophie chinoise*, t. I, 1919, Shanghaï, Commercial Press.

Leang K'i Tch'ao. — *Histoire des Doctrines politiques à la veille des Tsin*, 1 vol., 1923, Shanghaï, Commercial Press.

Sé Wou Leang. — *Histoire de la Philosophie chinoise*, 1 vol., 4^e éd., 1921, Shanghaï, Chung Hua Chou Tchu.

Liu Yi Tchen. — *Histoire de la Civilisation chinoise*, 3 vol., cours professé à l'Université Centrale, Nanking.

Wang Tchen Sien. — *La philosophie du droit de la Chine ancienne*, 1 vol., 1925, Shanghaï, Commercial Press.

II. Juridiques

Les codes dynastiques :

T'ang lu sou yi, par Chang Sun Wou Ki et ses collaborateurs.

Song Hing tong.

Ming lu.

Ta Ts'in lu li tch'eng sieou tong tchouan tsi chen, éd. 1910.

Kiu chao lu k'ao, par Tchen Chu Te, 2 vol., éd. Shanghai, Commercial Press.

K'in ting Ta Ts'in houei t'ien che li, 160 fasc., 1908, Shanghai, Commercial Press.

Recueil des sommaires de la jurisprudence de la Cour suprême de Chine, 3 vol., 2^e éd., 1926, et supplément 2 vol., 1924, Péking.

Recueil des Interprétations de la Cour suprême de Chine (texte complet de l'an II à fin de l'an XVI), par Kuo Wei, 1 vol., et tables analytiques des matières, 1930, Shanghai, Librairie Houei Wen Tang.

Kouo Ming Tcheng Fou sseu fa li kouei, 2 vol., Publication officielle, 1930, Nanking.

Bulletin officiel du Yuan judiciaire du Gouvernement national, Nanking.

Recueil des coutumes en matière civile et commerciale, 2 vol., parus, 1930, publié par le Ministère de l'Administration judiciaire, Nanking.

Tang Pa o Tchong. — *Histoire du droit chinois*, 2 vol., Péking.

Yang Hung Lieh. — *Histoire du développement du droit chinois*, 2 vol., 1930, Shanghai, Commercial Press,

Houang Yu Chan. — *Précis de droit civil chinois*, t. I paru, 1927, Péking.

Tch'en Yuan Tsou. — *Commentaires du Code civil chinois*, livres I et II sont parus, 1930, Shanghai, Cheu Kai Chou Tchu.

— *Recueil des sommaires de la jurisprudence de 1927 à 1930 de la Cour suprême du Gouvernement national*, 1 vol., 1930, Shanghai, Cheu Kai Chou Tchu.

Revue chinoise de la science du droit, mensuel, Nanking.

Revue trimestrielle de l'Association d'Etude du Droit « San Wou », n° 1, décembre 1930, Nanking.

Revue de la Nouvelle Vie, n° 11, novembre 1928, Shanghai.

III. Etymologiques

Touan Yu Ts'ai. — *Touan Cheu chouo wen*, 15 fasc., 1928, Sao Ye Chan Fan.

Kao Tien Tch'ong Tchéou. — *Kuo Tcheou Pieng*.

Wong Li Ming. — *Tchong ting che yuan*, 2 fasc., 1876.

Wou Ta Chen. — *Chouo wen Kou Tcheou Pou*, 2 fasc., 1886.

Kuei Fou. — *Chouo wen Kiai Tséu Yi Tchen*, 32 fasc., 1867.

OUVRAGES FRANCAIS

P. Guy Boulais. — *Manuel du Code chinois*, 2 vol., 1923-1924, Shanghaï.

Ed. Chavannes. — *Mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien* 5 vol., 1895-1905.

Fr. S. Couvreur. — *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan* (trad. franç.), 1914, 3 vol., Ho Kien Fou, Imp. de la Mission catholique.

— *Li Ki*, 2 vol., 1913.

— *Cheu King*, 1 vol., 1896.

— *Chou King*, 1 vol., 1897.

— *I li*, 1 vol., 1916.

— *Les quatre livres*, 1 vol., 1910.

J. Escarra. — *La conception de la loi et les théories des Légistes à la veille des Ts'in*, trad. de Leang K'i Tch'ao.

— *Recueil des sommaires de la jurisprudence de la Cour suprême de la République de Chine en matière civile et commerciale*, 2 fasc., trad. et annoté, 1912-1918.

— *Sources du droit positif actuel de la Chine*, 1 vol., 1929.

— *Les transformations du droit chinois dans la législation et la jurisprudence*, 1 vol.

— *La codification contemporaine du droit privé chinois*, 1930 (Extrait du *Bulletin de la Société de législation comparée*).

- *Loi et coutume en Chine*, conférence faite à la Faculté de Droit de Paris, 1931.
 - *La codification du droit de la famille et du droit des successions*, rapport présenté au Conseil législatif du Gouvernement national, Shanghai, 1931.
 - M. Granet.** — *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919.
 - *La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale*, Angers, 1920.
 - *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Paris, 1926.
 - *La civilisation chinoise*, 1 vol., 1929, Paris.
 - P. P. Hoang.** — *Le mariage chinois au point de vue légal*, 1 vol., 1916, Shanghai.
 - H. Maspéro.** — *La Chine antique*, 1 vol., Paris, 1927.
-

INDEX ALPHABETIQUE DES MOTS CHINOIS

- | | |
|-------------------------|-----------------------|
| 1. Ch'a | 41. Jen louen |
| 2. Chang Tseu | 42. Jen tche |
| 3. Chao Tcheng Mao | 43. Jou Chou Tsi |
| 4. Che king | 44. Jou tchouéi. |
| 5. Chen fen | |
| 6. Cheng | 45. K'ai seu |
| 7. Cheng mou | 46. Kiai pei |
| 8. Cheng tch'a ming hao | 47. Kia jen |
| 9. Chen Tseu | 48. Kie |
| 10. Cheu | 49. Ki Kang Tseu |
| 11. Chéu ngi | 50. King |
| 12. Cheu tseu | 51. King ¹ |
| 13. Cheu Tseu | 52. Ki tseu |
| 14. Chouen | 53. K'i ts'eu |
| 15. Chouo wen | 54. K'iu li |
| 16. Chouo wen kiai tséu | 55. Kiun |
| 17. Chou Tseu | 56. Kiun jen |
| 18. Chou tseu | 57. Kong sin |
| | 58. Kong Sun Long |
| 19. Fa king | 59. K'ong Tseu kia Yu |
| 20. Fa tche | 60. Kon Tséu Tchen |
| 21. Fei Siang | 61. Kouan Tseu |
| 22. Fen | 62. Kuei-Kuei |
| 23. Fong houang | |
| 24. Fou | 63. Lao Tseu |
| 25. Fou kouo | 64. Leang K'i Tch'ao |
| | 65. Li |
| 26. Han | 66. Li ¹ |
| 27. Han lu k'ao | 67. Li ki |
| 28. Han Yu | 68. Li ki tseu |
| 29. Hien-hien | 69. Li kouei |
| 30. Hiu Chen | 70. Li lan chan |
| 31. Hiu Tcheu | 71. Li lan hia |
| 32. Hiu Tio Kong | 72. Li louen |
| 33. Ho | 73. Ling Kong |
| 34. Ho li | 74. Li séu tseu. |
| 35. Ho li ¹ | 75. Li ti tseu |
| 36. Houang Ti | 76. Li ti tseu wei fa |
| 37. Hou Che (Hu Shih) | 77. Li Yuin |
| 38. Houen Chou | 78. Louen tchang |
| 39. Houen Kong de Tsi | 79. Louen Yu |
| 40. Hsoung Kong | |

80. Mai
81. Mao K'i Ling
82. Meng Tseu
83. Mè Tseu
84. Ming
85. Ming¹
86. Ming chang che si Kouan
 tiao tch'a Pao bao lou
87. Ming che
88. Ming-fen
89. Ming li lu
—
90. Ngeou
91. Niu
—
92. Pe chan
93. Pen fen
94. Pen Yi
95. Pe sin
96. Piao hong ti
97. Pie
98. Pou
99. Pou ts'ai ts'iu
—
100. Séu tseu
101. Sian Kong
102. Siao tchung
103. Siao ts'iu
104. Siao Ya
105. Sieou tch'ouan
106. Sing
107. Siuan Wang
108. Siun Tseu
109. Song
110. Song Tseu
111. Souen Yu pou Chin
—
112. Ta hio
113. T'ang
114. Tao
115. Tao li¹
116. Taou Wo
117. Ta tchung
118. Ta Ts'in houei t'ien Che li
119. Tchan Kouo
120. Tchang-tchang
121. Tch'ang Tsi
122. Tchao Kien Tseu
123. Tchao Kong
124. Tchao li
125. Tchao li¹
126. Tchao mou siang tang
127. Tchao Tch'ouen
128. Tchao Touen
129. Tch'en
—
130. Tcheng
131. Tcheng¹
132. Tcheng²
133. Tcheng³
134. Tcheng louen
135. Tcheng-Ming
136. Tcheng tséu
137. Tcheou
138. Tcheou¹
139. Tchéou
140. Tchéou Kong
141. Tchéou li
142. Tcheu
143. Tchoang Kong
144. Tchoang Tseu
145. Tchong Young
146. Tch'ou
147. Tch'ouan
148. Tch'ouan Pien
149. Tch'ouen kuan tchung Pe
150. Tch'ouen Ts'iou
151. Tch'ouen Ts'iou fan lou
152. T'eng si
153. Teng Wen Kong hia
154. Ti tseu
155. Ti Ts'i
156. Tiao li¹
157. T'ien hia
158. Ting fen
159. Ting Tcheu ts'i
160. Ton Chung Chou
161. Ton Chung Chou Tch'ouen Ts'iou
 kiue Yu
162. Ton Hou
163. Touan Cheu Chouo Wen
164. Touei fan
165. Tseu
166. Tséu
167. Tseu Ch'an
168. Tséu jan tcheu li¹
169. Tseu Koun
170. Tseu Lou
171. Ts'eu Mou
172. Tseu Tai Chou
173. Ts'eu Yuan
174. Tsi
175. Ts'i
176. Ts'ie
177. Tsin
178. Tsin¹
179. Ts'in
180. Tsing Kong de Tsi
181. Ts'in-ts'in
182. Ts'ong hong ti
183. Tso tchouan

184. Ts'ouei Chou
185. Tsuen-tsuen

186. Wai ts'in
187. Wang P'a
188. Wang tchéu
189. Wei
190. Wei¹
191. Wei tcheng¹
192. Wei te
193. Wen Kong de tsin¹
194. Wen Wang
195. Wou eul ti
196. Wou fou
197. Wou louen
198. Wou ming

199. Yang Ho
200. Yan tseu
201. Yao
202. Yen Youen
203. Yeou tseu
204. Yi
205. Yi king
206. Yi li
207. Yin fen
208. Yin Wen Tseu
209. Yi tseu
210. Young tcheng
211. Young Yu
212. Yu
213. Yuan
214. Yuan li¹
215. Yu Cheu tch'ouen ts'iou.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	7
Chapitre premier. — Observations générales sur le Droit chinois	9
Codes dynastiques.....	11
La coutume	16
Le « li »	18
Le Principe de différenciation	25
Chapitre II. — Théorie classique de « Tcheng-Ming »	28
Origine.....	29
Conception confucéenne	38
Théorie de la connaissance	43
Conception de Siun Tseu	46
Conception légiste	59
Conception de Yin Wen Tseu	67
Technique du droit	76
Conclusion.	78
Chapitre III. — Théorie classique du « Fen »	81
Conception confucéenne	86
Conception légiste	93
Conception de Yin Wen Tseu	97
Conclusion.....	100
Chapitre IV. — Des institutions juridiques et sociales basées sur le « Ming-Fen »	101
Classification des rangs	102
Détermination du rang de l'individu	104
Principes différentiels régissant le « Ming-Fen ».....	123
Conclusion	129
Bibliographie.....	131
Index alphabétique des mots chinois	137

Vu,
le Doyen,
H. BERTHELEMY

Vu, bon à imprimer :
Le Président de Thèse,
ESCARRA

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris,
S. CHARLETY

Les Editions Domat-Montchrestien, 160, rue Saint-Jacques, Paris.



